جامعة مؤتة
عمادة الدراسات العليا

الخلاف الفقهي الناشئ عن التعارض في أحاديث " بلوغ المرام "

ـ قسم العبادات ـ

الجنائز، الزكاة، الصوم، الحج، ـ انموذجاً ـ

إعداد الطالب

براء عبدالملك عبدالرحمن السعدي

إشراف

الأستاذ الدكتور عبدالحميد إبراهيم المجالي

رسالة مقدمة إلى عمادة الدراسات العليا
استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير
في الشريعة قسم الفقه وأصوله

جامعة مؤتة، 2007

بسم الله الرحمن الرحيم

السيرة الذاتية

الاسم: براء عبدالملك عبدالرحمن أسعد السعدي.

الكلية: الشريعة.

التخصص: الفقه وأصوله.

السنة: 2008م.

الهاتف الأرضي: 03/2360089

الهاتف النقال: 0795401983

البريد الإلكتروني: al_ascalaany@yahoo.ca

بسم الله الرحمن الرحيم

MUTAH UNIVERSITY
Deanship of Graduate Studies

جامعة مؤتة
عمادة الدراسات العليا

نموذج رقم (14)

قرار إجازة رسالة جامعية

تقرر إجازة الرسالة المقدمة من الطالب براء عبدالملك السعدي الموسومة بـــ:

الخلاف الفقهي الناشئ عن التعارض في أحاديث "بلوغ المرام"

– قسم العبادات –

الجنائز، الزكاة، الصوم، الحج، –انموذجاً-

استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في **الفقه وأصوله.**

القسم: الفقه وأصوله.

	التوقيع	التاريخ	
أ.د. عبدالحميد إبراهيم المجالي		2008/1/6	مشرفاً ورئيسا
د. علي محمود الزقيلي		2008/1/6	عضواً
د. حمد فخري العزام		2008/1/6	عضواً
أ.د. محمد أحمد القضاة		2008/1/6	عضواً

عميد الدراسات العليا

أ.د. حسام الدين المبيضين

MUTAH-KARAK-JORDAN
Postal Code: 61710
TEL :03/2372380-99
Ext. 5328-5330
FAX:03/ 2375694

مؤته – الكرك – الاردن
الرمز البريدي :61710
تلفون :03/2372380-99
فرعي 5328-5330
فاكس 03/2 375694

الإهداء

إلى مصدر فخري واعتزازي بين أهل زماني ... إلـى سـبب تقـدير النـاس لـي واحترامي ومحبتي ... إلى العلَم الذي يرفرف في العقول والقلوب حبا وإجلالا ...

إلى من بذِر بين الكتب والعلماء منذ نعومة أظفاره لينبت عليهما ويشيخ عالما جلـيلا متبحرا حتى أفنى عمره فيهما أخذا وعطاءا ... إلى من استفاضني واستفاض النـاس بثمار علمه المغدق ... إلى من تشرب الحرص والعمل، والجهد والطموح، والسرعة والتنافس، في عروقه ودمه حتى بلغ المنى التي قل من يبلغها إلا أمثاله ... إلى مـن علمني أن الحياة العلم، وأن العلم الحرص والاجتهاد والتقوى ... إلى من بذل عقلـه وجسده وماله حتى بلغ منه الجهد في تربيتي علميا وروحيا ودينيا .. فجاء التقـصير مني ... إلى شيخي وموجهي، رجل العلم والمعرفة، ومـوطن الـورع والـشجاعة والكرم، شيخ الأساتذة وأستاذ الشيوخ، مربي المرشدين وهادي السائلين:

"أبي الكريم الأستاذ الدكتور العلامة عبد الملك عبد الرحمن السعدي"

وإلى منبع العطف والحنان ... إلى التي أغرقتني بحبها ورعايتها ... إلى من أتعبـت فكرها تمنيا في وخوفا علي ... إلى من حرقت أعصابها وأفنت عمرها وأبلت جسدها وصحتها في خدمتي وتربيتي خطوة بخطوة ودقيقة بدقيقة لا تبغي بذلك مني جـزاءا ولا شكورا سوى تحقيق مستقبلي ونجاحي وبلوغ أمنياتي وراحتي على حساب راحتها وعافيتها ... إلى صاحبة الفضل الأول والأساس في تنشأتي وتعليمي وتربيتي علـى الدين والأخلاق قبل أن يتسلم الراية والدي ... إلى سراج قلبي ودربي:

"أمي العزيزة الحبيبة الغالية جنبذ عبد الغفور شبيب"

إليكما والدي .. يا نبض حياتي التي تنقطع عنكما، يا حب قلبي الذي لا يـسع حـب غيركما من البشر إلا القليل، يا نعمة الله علي التي لا أفي حقها مـن الـشكر مهمـا عملت، إليكما يا من لو أهديت لكما كل عملي وحزت لكما الدنيا بحذافيرها لما أديـتُ جزءا من فضلكما ..

إليكما ثمرة من ثمار غرسكما وجهدكما الذي تحملتماه وصبرتما على مشقته هذه المدة الطويلة اعترافا مني ببعض جميلكما علي وعلى أخوتي وأخواتي ...

أثابكما الله وشافاكما وأطال في عمركما وحماكما من كل مكروه

براء عبد الملك السعدي

الشكر والتقدير

ولو أنني أوتيت كل بلاغة ***** وأفنيت بحر النطق في النظم والنثر
لما كنت بعد القول إلا مقصرا ***** ومعترفا بالعجز عن واجب الشكر

أتقدم بالشكر الجزيل إلى صاحب الصدر الرحب، الذي فتح لي قلبه قبل ان يفتح لي داره، والذي تشرفتُ بموافقته على الاشراف على رسالتي، والذي تحملني وصبر علي طوال هذه المدة الطويلة فقدم لي يد العون في إثراء هذه الرسالة من ملاحظاته وتوجيهاته القيمة فضيلة الأستاذ الدكتور عبد الحميد إبراهيم المجالي.

وأُثَني بالشكر للأساتذة الكرام في لجنة المناقشة (الدكتور علي الزقيلي، والدكتور حمد العزام، والأستاذ الدكتور محمد القضاة)، الذين تكرموا علي وشرفوني بقبولهم لمناقشتي وإسداء ملاحظاتهم المباركة لاتمام رسالتي.

وكذلك أتقدم بالثناء لبلادي الثاني المملكة الأردنية الهاشمية ملكا وشعبا، والذي رفلت بنعمة أمنه وخدماته في إكمال دراستي فيه. أدامها الله عليه وعلى جميع بلادان المسلمين.

كما وأتقدم بالشكر والتقدير لجامعة مؤته ممثلة برئيسها وأساتذتها وموظفيها، وأخص منها كلية الشريعة بقسميها ممثلة بعميدها وأساتذتها وموظفيها، وأخص منهم الدكتور شويش المحاميد رئيس قسم الفقه وأصوله لمتابعته لي ولتكريمي بعنايته وملاحاظاته وإرشاداته. والدكتور محمد سعيد حوى الذي لم يبخل علي في تقديم ملاحظاته وإجاباته عن أسئلتي في علم الحديث وأصوله. والأستاذ الدكتور عبد الله الفواز الذي كان دائما ما يتابعني ويسأل عني وعن احتياجاتي.

هذا وأتقدم بالشكر للدكتور طه الطراونه عضو هيئة تدريس في كلية العلوم الاجتماعية -قسم التاريخ-، والذي تفضل علي بالتوجيهات الكريمة في القسم التاريخي من هذه الرسالة.

زملائي وأصدقائي في الشريعة وغيرها شكرا لأخويتكم ولمحبتكم لي ولوقوفكم معي ومساندتي.

ولا أنسى أصحاب الفضل أخواني القائمين على الدراسات العليـا وعلـى التسجيل، والقائمين على المكتبة لتقديمهم أسمى درجات الاحترام والخدمات لـي. فشكرا جزيلا لكم جميعا

ولا يسعني تجاوز شكر أعمامي وخالاتي وإخواني وأخواتي نبض سعادتي وزهرة دنياي لتشجيعهم ومساندتهم لي.

وأتقدم بالشكر الجزيل إلى أعمامي، فخر عائلتنا وعشيرتنا، رابطة علمـاءٍ بحد ذاتهم، لاهتمامهم بي بسؤالهم ومتابعتهم لي.

وأتقدم بالشكر الجميل إلى خالاتي بستان حياتي المليء بالورد، والجوري، والرياض، والأزهار، والكوثر، والضلال، والفواكه. الذي ملأني بالحب والعطف والحنان.

براء عبد الملك السعدي

فهرس المحتويات

المحتوى	الصفحة

المحتوى	الصفحة

المحتوى	الصفحة

الملاحق

الملخص

(الخِلافُ الفِقْهي الناشِئُ عن التَعارضِ في أحادِيثِ {بلوغ المرامِ})

ـ ـ قِسم العباداتِ ـ ـ

كتاب الجنائز، والزكاة، والصوم، والحج -انموذجا-

براء عبد الملك السعدي

جامعة مؤتة ، 2007م

تهدف هذه الدراسة إلى بيان غاية ابن حجر من إدراجه لأحاديثَ متعارضة في كتابه المذكور؛ أملا منه في أن يحفظ العالم والمتعلم أدلة الأحكـام الـشرعية لأغلب آراء العلماء. وتهدف أيضا إلى زرع البذرة في إتمام الفائـدة مـن هـذا الكتاب؛ وذلك بإضافة الخلاف الفقهي في دفع التعارض بين أحاديثه على حفظ أدلة الأحكام. كما وتبين هذه الدراسة أهمية البحث في علم التعارض بين الأدلة في بناء الملكة والقدرة العلمية للعالم والمتعلم وتوسيع مداركهما. وتبين أيضا مدى نـشوء اختلاف العلماء واختلاف مناهجهم في استنباط الأحكام جراء خلافهم في دفع هذا التعارض. وتسلط الضوء على مدى فائدة وحكمة هذا التعـارض ومـدى تحقـق الرحمة للأئمة من خلال اختلافهم في دفعه. ثم بهذا كله يتم غلـق البـاب أمـام الشبهات المثارة في اتهام الشريعة الغراء بتناقض أدلتها، والتأكيد على أن ما يظَن أنه تعارض، هو تعارض ظاهري بالنسبة للعقول البشرية لا في حقيقة الأمر.

فتناولتْ هذه الدراسة التعريف بابن حجر وبمكانته العلمية، والتعريف بكتابه {بلوغ المرام} وما هي منهجيته فيه. ثم بعد ذلك قامتْ بدراسة أصولية مختـصرة في علم التعارض، وما هي مسالك دفعه، معتمدة على الراجح من ذلـك؛ وذلـك لمجرد بيان القواعد والآليات المتخذة عند الفقهاء في دفع التعارض الذي احتـوى عليه كتاب {بلوغ المرام}؛ لتكون هذه القواعد تمهيدا لتطبيق أحاديث الكتاب عليها. ثم قامتْ بعد ذلك بذكر بعض المسائل الفقهية التي حصل التعارض بين أحاديثهـا في الكتاب المعهود، واعتمدتْ المنهج الاستقرائي والتحليلي بذكر اختلاف الفقهـاء في ذلك، مع ذكر استدلالاتهم ومناقشتها ما أمكن، وذكر الراجح من هذا الخلاف.

Abstract

Doctrinal dispute arising from the paradox in the book entitied
" Bloogh AL-maram "- " achiceving amition" – " Worship section"
The book of funeral, Zakat, Fasting and pilgrimage as amodel.

Baraa Abdalmalik AL-Saidi

Mu'tah University, 2007

This study aims at showing Ibn Hajr;s purpose from the inclusion of paradoxical statements in the above meationed book on the hope that scholars as wellas learners will benefit frem the legitimale laws evidence provided by the majority of scholars in this field. It also aims at adding the jurisparadence dispute to defend the paradox in the authers statements to maintain the avideree. It also shows the value of seardhing in this field and its importance to enhance the tatent and scieatific ability of both scholars and learners. This study shows the importance of dispute among scholars in investigating and defending this paradox to find out new laws and deetorines.

This study highlights the valae and benefit of such dispute to add meney to Imams (leaders) through their variety in definding their different views; as aresnit, the suspicion raised about this glorious religion will be settled by emphasizing the unreality of such suspicion in human mentality which dosen't exist in reality because the truth is something different.

This study introduced Ibn Hajr, the weiter of this book and his scientific statas. It also introdeed his book "Bloogh AL-maram"
; achieving ambition" and his writing style in this book. Then, it briefly studied the fundementals in the cenflicted beliefs and the ways of defending that based on the most believable and credible ones. Such thing served as a prelude to the application of the rules in this book.

The study discussed some juris prudential issues that are paradoxical and by adopting the induetive and analytical approoaches. The study tried to show the difference between scholars in this field; their pieces of evidence were discussed with some focus on the most reliable one.

الفصل الأول

خَلْفيةُ الدِراسةِ وإطارها النظري

1.1 مقَدمةٌ:

الحمد لله رب العالمين، وهادي المؤمنين. وأفضلُ الصلاةِ وأتم التسليمِ، على سيدِنا محمدٍ وعلى آلهِ وصحبهِ في كل وقتٍ وحينٍ.

وبعد:

فإن مما هو معلوم أن الشريعةَ الإسلاميةَ، قد روعيتْ منْذُ القِدمِ من قِبل رجالِها وعلمائِها مراعاةً عامةً، وحوفِظَ على أحكامِها ومبادئِها وعلومِها المتوسعةِ من قِبلِهم محافظةً تامةً.

وإن من تلك العلومِ والبحورِ: عِلْم الفقهِ والأصول، اللذان اهتم بهما أصحابهما، وذلك بجمعِ شَملهما، وبسطِ قواعدِهما، واستنباطِ أحكامِهما من أدلتِهما، وبالأخص حل مشاكِلهما الظاهريةِ التي تَرد عليهما.

وإن من تلك المشاكل الظاهريةِ، مشْكِلَةً هامةً، قد جعِلَتْ موضِع اهتمامٍ عند علمائِنا، ألا وهي: مشكلةُ التعارض بين الأدِلةِ الشرعيةِ والنصِيةِ من قرآنٍ وسنةٍ وغيرهما.

وإن من هذا التعارضِ، قد وقَع في بعضِ أدِلةِ السنةِ والحديثِ، وفي مسانيدِها، وجوامعِها، وكتبِها. وإن من تلك الكتبِ، لَكتاب فَضِيلٌ وجليلٌ، قد جعِلَ من الكتبِ التي عِنيتْ بإيرادِ أدِلةِ الأحكامِ الشرعيةِ، مِما جعِلَ منه مرجِعاً لدى العلماءِ والباحثين في توثيقِ أقوالِهم العلميةِ، ومنهجاً عِلْمِياً ودِراسِياً لطُلابِ العِلْمِ منْذُ تأليفهِ إلى يومِنا هذا.

ألا وهو كتاب (بلُوغ المرامِ مِن أَدِلةِ الأحكَامِ) للإمامِ أحمد بن حجر العسقلاني -رحمه الله تعالى-.

وقد اعتنى الإمام ابن حجر في المتن: إيراد الأحاديثِ التي ظاهرها التعارض. حيثُ يذكر الحديثَ الدال على حكْمٍ ما، ثم يذكر بعده الحديثَ الذي يعارضه في ذلك الحكْمِ.

مما يوجِب على الدارسين المختصين أن يبحثوا في حقيقـةِ هـذا التعـارضِ وآثارِه والحكمة منه وما يترجح منه؛ دفاعاً عن سنةِ المصطفى ﷺ وإرشادِه للخلـق إلى ما فيه الحق.

ذلك أن علماءنا أَولَوا هذا الجانب عنايةً تامةً من خلال علمِ مختلفِ الحـديثِ أو علمِ التعارضِ والترجيحِ أو التعادل والتراجيح.

فنحن إذن بحاجةٍ، إلى توضيحِ مفهومِ التعارضِ عند الأصوليين، وكيفيةِ حـل هذه المشكلةِ عندهم. والقيامِ بتطبيقِ ذلك على الأحاديثِ الشريفةِ، وجمعِ أقوال الفقهاءِ والمحدثين وخلافاتِهم في دفعِ التعارضِ بين الأحاديثِ، وبالتالي الخروج برأيٍ راجحٍ بما هو مطابِقٌ للطُرق الشرعيةِ والأصوليةِ في دفعِ التعارضِ. لنقدم بذلك بعض مـا علينا من واجبِ النُصحِ لله ولرسولِهِ ولأئمةِ المسلمين وعامتِهم، ودرء ما يثار مـن اعتراضاتٍ وشبهاتٍ لدى كثيرين.

وبذلك يكون كتاب "بلوغِ المرامِ" أكثر نفعاً لطالبِ العلمِ في معرفـةِ أحاديـثِ الاختلافِ وطريقةِ دفعِ التعارضِ بينها.

فأحببتُ أن أقوم بذلك العمل، مشاركةً مني متواضعةً لخدمةِ سنةِ رسـول الله ﷺ وفقهنا الإسلامي العظيمِ، ومن ثَم تقديم عونٍ ومعرفةٍ لكل طالبِ علـمٍ أو ناشـدِ حقيقةٍ استشكلَ عليه أمر هذا التعارضِ.

ومن فوائِدِ هذا البحثِ: أنه يولد المكنةَ عند أي باحثٍ فـي كيفيـةِ اسـتنباطِ الأحكامِ والاستدلال لها؛ لأن هذا الموضوع، يتطلب دراسةَ المواضيعِ الآتيةِ والبحثَ فيها:

1- الحديثُ وعلومه ومصطلَحه، وعِلْم الجرح والتعديل.
2- أصولُ الفقهِ.
3- الفقه.
4- اللغةُ.
5- المنطِقُ وآداب البحثِ والمناظرةِ؛ وذلك لكيفيةِ عرضِ الموضوعِ، ومناقـشةِ الرأي الآخر، والوصول إلى النتيجةِ بعد عرضِ المقدمتين.

إضافةً إلى النظر في كثيرٍ من الجزئياتِ المذكورةِ ضمن بعـض الأحاديـثِ التي تَبحثُ فـي عِلْمِ التراجمِ والعِلَل، وغيرِه.

إذ إن موضوع التعارض والترجيح -وكمـا يقـولُ الـشيخُ عبـد اللطيـفِ البرزنجي صاحب كتابِ "التعارضِ والترجيح بـين الأدِلـةِ الـشرعيةِ"-:(..واسـع الأكنـافِ، متعدد الجوانبِ، ومتشعب الأطرافِ، يكاد يتيه في شِعابِه الخريـتُ، ولا يفي بحقهِ إلا من أُوتي حظاً غير قليلٍ من الفَهمِ، وشيئاً غير يسيرٍ من العلمِ، ومِقداراً وافِراً بين الدرايةِ والاطلاعِ، لذلك نجد أن العلامةَ الحافِظَ ابن الصلاح الشهرزوري يقولُ: "وإنمـا يكملُ للقيامِ بمعرفَةِ مخْتَلِفِ الحديثِ، الأئِمةُ الجامعـون بين صِنَاعتَي الحديثِ والفقهِ، والغواصون على المعاني الدقيقةِ".

ويقولُ الجزائري: "وهو -أي اختلافُ الحديثين- أمر لا يقوم به حق القيامِ غير أفرادٍ من علماءِ الأعلامِ الذين لهم براعةٌ في أكثرِ العلومِ، لا سيما الحـديثُ والفقـه والأصولُ والكلام " ..).

فرجوتُ أن يكون لي مشاركةَ هؤلاءِ الأعلامِ -ولستُ منهم- في هذا الفن من خلال جمع أقوالِهم وآرائِهم في ذلك، وعرضِ اجتهاداتِهم ومناقشتِهم في التوفيق بين المتعارضاتِ من الأحاديثِ، والترجيح فيها، ومحاولةِ الترجيح بينها ما أمكن.

وبالنظرِ إلى كَثْرةِ الأحاديثِ المتعارضةِ في كتابِ { بلُـوغ المـرامِ} وكَثْـرةِ مسائِلِها: فإنني أقتصرتُ بالدِراسةِ والبحثِ على قِسمِ العباداتِ دون غيـرِه ؛ لتجنـبِ الإطالةِ.

وبعد أن شرعتُ في البحثِ: وجدتُ أن استيفاء جميع مسائِل العباداتِ يـؤدي إلى تضخمِ الرسالةِ بما لا يقِل عن ثمانمائةِ صفحةٍ.

فرأيتُ أن أختار بعض الأبوابِ من قسمِ العبـاداتِ -المحـصورةِ مـسائلها-، كإنموذجٍ؛ لتكون المسائِلُ المختلفُ فيها بين الفقهاءِ: مسائِلُ أبوابِ الجنائِزِ والزكـاةِ والصومِ والحج فقط. أما الطهارةُ والصلاةُ: فإن مسائِلَهما بحد ذاتِها كثيـرةٌ، تأخـذُ مساحةً واسعةً من البحثِ.

وبناءا على هذا: صار العنوان كما يلي:

(الخِلافُ الفِقْهي الناشِئُ عن التَعارض في أحادِيثِ بلوغ المرامِ

ـ ـ قِسم العباداتِ ـ ـ

كتاب الجنائِز، والزكاةِ، والصومِ، والحج -انموذجا-**)**

هذا، وأسألُ الله جل وعلا أن يوفقَني وأن يرزقَني القوةَ العلميةَ والعمليةَ للقيامِ -ولو بجزءٍ يسيرٍ- بحق هذا البحثِ وهذا العِلْمِ، إنه نِعم المولى ونِعم المجيب.

2.1 مشْكِلةُ الدِراسةِ:

إن كتاب بلوغ المرامِ، كتاب جليلٌ، له فضلٌ على الباحثين وطلبةِ العلم، إلا أنه اشتملَ -فيما اشتملَ عليه- على وجودِ تعارضٍ ظاهري بين بعضِ أحاديثِـهِ التـي أوردها ابن حجرٍ من مصادِرِها مما احتج به الفقهاء قبلُ.

فيحتاج إلى حل تلك المشكلةِ والقيامِ بجمعِ أقوال العلماءِ فيها لتُقَدم عوناً لطلابِ العلمِ الذين يدرسون هذا الكتاب ويلاحِظون هذا التعارض.

3.1 أهمِيةُ الدِراسةِ:

1- التوفيقُ بين النصوصِ التي ظاهِرها التعارض، أو الأخذُ بأحدِ النصين من خلال ضوابِطِ الترجيحِ.

2- الوقفُ على مدى قدرةِ الفقهاءِ على استنباطِ الأحكامِ الشرعيةِ مـن تلـك النصوصِ المتعارضةِ. والوقفُ على منهجيةِ كُلٍ منهم في كيفيةِ اسـتنباطِ تلك الأحكامِ من تلك النصوصِ.

4.1 أهدافُ الدِراسةِ:

1- الرد على الشُبهاتِ المثارةِ من قِبل بعضِ المستشرقين في اتهامِ الإسـلامِ بالتناقضاتِ في نصوصِهِ.

2- تقديم كتاب { بلوغ المرامِ } للباحثيـ ـن خاصة وللمسلمين عامة مخدوما ميسرا التعاملُ معه.

3- بيان أثر اختلافِ مناهجِ التوفيقِ والترجيح بين الفقهاءِ. وبيان مدى تحقـ ـق الرحمةِ للأمةِ من ذلك الاختلافِ.

4- التأكيد على أن ما يظَن أنه تعارض، هو تعارض ظاهِري بالنسبةِ لنـ ـا لا في حقيقةِ الأمرِ.

5.1 أسئلةُ الدراسةِ:

1. هل يوجد تعارض بين الأدِلةِ الشرعيةِ بصورةٍ عامةٍ؟
2. هل أورد ابن حجرٍ الأحاديثَ المتعارضةَ؟ ولماذا؟
3. هل هو تعارض ظاهري أو باطِني؟
4. هل وفقَ العلماء بين تلك المتعارضاتِ ورجحوا فيها؟ أو تركوهـ ـا علـ ـى حالِها؟ وما هي أوجه التوفيق والترجيح لديهم؟
5. هل هم متفقون على منهجٍ واحدٍ في التوفيقِ والترجيح؟ أو هـ ـم مختلفـ ـون ولكُل منهجه الخاص؟ وما فائدةُ ذلك الاختلافِ؟

6.1 الدراساتُ السابقةِ:

بما يخص موضـ ـوع التعارضِ والترجيح بحد ذاتِهِ، فقـ ـد وجـ ـدتُ بعـ ـض الرسائِل والكُتُبِ لبعضِ العلماءِ القدامى، منهم:

1- الإمام الشافعي، وله كتاب {مختَلِفِ الحديثِ}.

2- ابن قتيبة، وله كتاب {تأويلُ مختَلِفِ الحديثِ ومشْكِل القرآن}.

3- التبريزي، وله كتاب {مشكاةِ المصابيح}.

4- اليزدي، وله رسالةُ {التعارضِ والترجيح}.

5- الطحاوي، وله كتاب {تأويل مشْكِل الآثارِ}، وكتاب {شرح معاني الآثار} .

6- ومن المعاصرين، كتَب الشيخُ عبد اللطيفِ عبـدِ الله البرزنجـي، كِتابـا أصوليا مقارنا بالمذاهبِ الإسلاميةِ المختَلِفَةِ، هو: {التعارض والترجيح بين الأدِلةِ الشرعيةِ}.

أمَا بمـا يخص كتـاب بلوغ المرامِ، فلم يكْتَب له عـلى هـذا النحـو الـذي يقْصده الباحِثُ -على حد اطلاعهِ وعلمهِ-، وإنما كُتِب له عِدةُ شـروحٍ وتحقيقـاتٍ وتعليقاتٍ، منها:

1. البدر التَمام شرح بلوغ المرامِ من أدِلةِ الأحكامِ، للقاضي العلاّمةِ حسينِ بن محمدٍ المغربي، وقد حققَه: الدكتور محمد شحود خرفان.
2. سبلُ السلامِ شرح بلوغ المرامِ من أدِلةِ الأحكامِ، للإمـامِ محمـدٍ بـن إسماعيلَ الكحلاني، وهو مختصر من الكتابِ السابقِ مع إضافةِ بعـضِ التعليقاتِ. وحَققَه عِدةٌ، منهم: خالد عبد الرحمن، ومحمد صبحي.
3. فَتْح العلامِ لشرحِ بلوغ المرامِ، لأبي الخيرِ نورِ الحـسن خـان، وهـو مختصر من كتابِ سبل السلامِ السابقِ مع زيادةِ بعضِ الزياداتِ، وقـد علقَ عليه وخرج أحاديثَه: محمد صبحي حسن حلاق.
4. هِدايةُ الأنامِ بشرحِ بلوغ المرامِ، تحقيقُ: عبدِ الرشيدِ عبدِ العزيزِ.
5. التبيان في تخريجِ وتبويبِ أحاديثِ بلوغ المرامِ، خالدِ بـن ضـيفِ الله الشلاحي.
6. بلوغُ المرامِ من أدِلةِ الأحكامِ، تحقيقُ وفهرسةُ: سعيدِ محمود عقيل.
7. بلوغُ المرامِ من أدِلةِ الأحكـامِ، شَرحه وعلقَ عليه وخـرج أحاديثَـه: نظر محمد الفارابي .... وغيرها كثير.

فاعتنت هذه الكتب بالشرح العام أو التحقيق أو التعليـق أو التخـريج، ولـم تختص بدراسة الأحاديث المتعارضة فقط، ولم تبين خلاف الفقهاء في مـسالك دفـع التعارض، ولم تبين أيضا أن السبب الرئيسي في أصل الخلاف بـين الفقهـاء هـو التعارض بين الأدلة ومسالك دفعه.

7.1 منهجِيةُ الدِراسةِ:

1. في الفصل الثالثِ، بحثْتُ التعارض والتوفيقَ والترجيح عنـد الأصـوليين والمحدثين، مبيناً خلافَهم –باختصارٍ- في أي مـسألةٍ اختلفـوا فيهـا -إن وجِد- مع الترجيح. ونظراً لِسعةِ هذا الموضوع؛ ولأنـه لـيس الغـرض الرئيسي من البحثِ: اقتَصرتُ على المسائل الأصوليةِ التي سيكون عليها التطبيقُ في الفصل الرابع الفقهي؛ وذلك تجنباً للاطالةِ.
2. بدأتُ بترجمةِ الأماكن والأعلامِ التي احتوتْ إليها الرسالةُ إلى أن وصـلتُ إلى الفصل الثالثِ ثم عدلتُ عنها لوجهين:

الأولُ: خشيةَ انتفاخِ الرسالةِ والاطالةِ فيها نظرا لكثرةِ الترجمةِ.

الوجه الثاني: أعلمني أهلُ الاختصاصِ من الباحثين والمحقِقين أن الترجمـةَ إلزاميةٌ للمحقق وليستْ إلزاميةً للباحثِ.

ويمكنني مستقبلاً أن أعملَ ملحقاً بالترجمةِ إذا ما أتممـتُ مـسائلَ العبـاداتِ جميعا، أو الكتابِ.

3. في فصل التطبيقاتِ –الفصلُ الرابع- :

أ. قمتُ بتقسيمِ الفصل حسب التقسيمِ المتبع لدى الفقهاءِ، وحسب ما قـسم ابن حجرٍ كتابه {بلوغَ المرامِ}، فجعلتُه من أربعةِ مباحث، كل مبحـثٍ يمثلُ بابا من الأبوابِ الإنموذجيةِ من قِسمِ العباداتِ، ووضعتُ تحـتَ كل مبحثٍ مطالب، وكل مطلبٍ هو مسألةٌ من المسائِل.

ب. جعلتُ عدد جميع مسائل الفصل ومباحثه متسلسلة مـن الأول إلـى الأخير؛ وذلك ليتم حصر وبيان عدد المسائل التي فيها التعارض فـي تلك الأبواب الفقهية الموجودة في كتاب {بلوغ المرام}.

ج. ذكرتُ الأحاديثَ المتعارضةَ في كل مسألةٍ. وجعلتُها قسمين في كـل مسألةٍ. وأطلقتُ على القسمِ الأول عبارةَ "الحديثِ المعـارَضِ" بفـتحِ الراءِ، وعلى القسمِ الثاني عبارةَ "الحديثِ المعارِضِ" بكسرِ الراءِ.

د. سيكون "الحديثُ المعارض" -في المسألةِ الواحدةِ- هو الحديثُ المذكور أولاً من المتعارضين في كتابِ {بلوغ المرامِ}. وسيكون "الحديثُ المعارِض" هو الحديثُ المذكور بعده منهما فيه.

هـ. وثقتُ الأحاديثَ المتعارضةَ من كتابِ {بلوغ المرامِ} كل حديثٍ بحديثِهِ، وذلك على طريقةِ تخريجِ الأحاديثِ؛ لكي أبين تحتَ أي كتابٍ وبابٍ أدرج ابن حجرٍ هذا الحديثَ في كتابِهِ، وما هو رقمه فيه.

و. اعتمدتُ تخريج ابن حجرٍ للحديثِ، مع إضافةِ من خرجه من الرجال السبعةِ؛ وذلك لأبين مدى التزامِ ابن حجرٍ بمنهجِهِ في التخريجِ الذي ألزم به نفسه في مقدمةِ الكتابِ. حيث التزم أنه إذا أخرجه السبعةُ يقولُ أخرجه السبعةُ وإذا أخرجه الستةُ يقولُ أخرجه الستةُ وهكذا نزولاً إلى الشيخين أو المتفق عليه.

ز. بينتُ حكمها من حيثُ القبولُ والرد إن كانتْ في غيرِ الصحيحين.

ح. وضحتُ معاني غريبِها والتي تحتاج إلى توضيحٍ.

ط. بينتُ وجه التعارضِ فيما بينها.

ي. اعتمدتُ المنهج الاستقرائي، ثم التحليلي، حيثُ ذكرتُ خلافَ الفقهاءِ في مسالكِ دفعِ التعارضِ بين أحاديثِ المسألةِ، مقَسماً هذا الخلافَ إلى اتجاهاتٍ.

ك. التزمتُ ذكر الخلافِ في المذاهبِ الأربعةِ، ومذاهبِ الصحابةِ، والتابعين، والأئمةِ المجتهدين الذين لم يكن لهم مقلدين ولا أتباع؛ وذلك تجنباً للاطالةِ في حال ذِكْرِ المذاهب الأخرى.

ل. بينتُ وجه مسالكِ دفع التعارضِ لكل اتجاهٍ من هذه الاتجاهاتِ في أخذِهِ لمسلكٍ من المسالكِ.

س. ذكرتُ الاستدلالاتِ الأخرى –غير المتعارضة- التي استدل بها كل اتجاهٍ لتدعيمِ اتجاهِهِ في مسلكِ دفعِ التعارضِ، وأناقشُها إن دعتِ الضرورةُ.

ع. ذكرتُ وجه الاستدلال من كل دليلٍ إن لم يكن واضحاً، ولم أذكره إن كان واضحاً.

ف. لا أنقد الأحاديثَ التي في الاستدلالاتِ الأخرى للاتجاهِ الراجح غالباً، إلا في حالةِ الإجابةِ عن الرد عليها. وأنقـد الأحاديـثَ التـي فـي الاستدلالاتِ الأخرى للاتجاهِ المرجوح في معرضِ الرد عليه.

ص. عبرتُ بـ(يستَدل، ويجاب، ويرد) إن كان الاستدلالُ أو الإجابةُ أو الرد من الباحِثِ. وبـ(أُستُدِل، وأُجِيب، ورد) إن كان من غيرِهِ.

ق. قمتُ بترجيح ما هو أقرب إلى الأدلةِ في حد علمي، وما هو منطبـقٌ مع مجموعِ الأصول والقواعِدِ المتَرجحةِ في مسالكِ دفع التعارضِ.

ر. وضعتُ خلاصةً للمسألةِ في نهايةِ كل واحدةٍ منها.

3. اعتمدتُ عِدةَ مصادر ومراجِع في أكثَرِ مجالاتِ الـشريعةِ وعلـومِ الآلـةِ والتاريخ والترجمةِ، مع مراعاةِ الأمانةِ العامةِ في التوثيقِ.

4. عزوتُ الآياتِ إلى مظانها بالرقمِ والسورةِ.

5. وضعتُ قائِمةً للمراجع والمصادر.

6. وضعتُ فهرسةٍ للآياتِ والأحاديثِ.

الفصل الثاني

ترجمة الحافظ ابن حجر العسقلاني

2. 1 عصر الحافظِ ابن حجرٍ.

عاشَ الحافظُ ابن حجرٍ –رحِمه الله- في الربعِ الأخير مـن القـرن الثـامن الهجري، والنصفِ الأول من القرن التاسعِ الهجري[1]. وكان الحكْم في هذه الفتـرةِ بأيدي آخرِ سلاطِين المماليكِ البحريةِ، ومن ثَم بأيدي سلاطِين المماليكِ البرجيةِ[2].

ولِما للظروفِ التي تُحيطُ بالإنسان، والوسطِ الذي يعيشُ فيه من أهميةٍ، كـان له دور كبير في تكوين شخصيتهِ؛ لأن الإنسان اجتماعي بطبعهِ، يتأثر ويـؤثر فـي الزمان والمكان الذي يعيشُ فيهما، ويتفاعلُ مع الأحداثِ، وينعكس تأثيرها عليه. مما يلعب ذلك دوراً كبيراً في خلقِ الملَكاتِ والقُدراتِ والمواهبِ فيه[3].

لذا رأى الباحثُ من الضروري الاطلاع على العصر الذي عاشَ فيـه ذلـك العالِم الجليلُ، وعلى أحوالِهِ التي مر فيها؛ لأجل التعرفِ علـى مـدى تـأثير تلـك الأوضاع على هذه الشخصيةِ الفَذة.

وللاطلاع على ذلك: لا بد مـن التعريـف سـريعاً بالأوضـاع الـسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والدينية، والعلمية، وذلك في المطالب الآتية:

---

(1) وهي الفترة ما بين سنة (773هـ) وسنة (852هـ)، وكما سيأتي في بيان ولادتهِ ووفاته في المبحث الثاني. أنظر: ص 25 و 31 من الرسالة.

(2) العسقلاني، تغليق التعليق على صحيح البخاري:23/1 (مقدمة المحقق). وكندو، منهج الحافظ ابن حجر العسقلاني في العقيدة من خلال كتابه "فتح الباري": 37/1-38.

(3) العسقلاني، تغليق التعليق: 23/1/ (مقدمة المحقق).

2. 1. 1 الحالةُ السياسِيةُ.

تَتَمثلُ الحالةُ السياسِيةُ في هذا العـصر بمـا أسـماه المؤرخـون "عـصر المماليكِ"[1]. حيثُ يبدأُ هذا العصر: بانقضاءِ عهدِ الأيوبيين عام (648هـ)، وينتهي بدخول مصر تحتَ نفُوذ السلطة العثمانية سنة (923هـ)[2].

فمن هم هؤلاء المماليك؟ وما أصلهم؟ وكيف انتقل الحكم إليهم؟ وما هي أبرز الأحداث التي ساعدت على اشتهارهم، ومكنتْهم من قيادة العالم الإسلامي فـي هـذه الفترة الطويلة؟

هذا ما سيبينُه الباحثُ في الفروع الآتية:

2. 1. 1. 1 أصلُ المماليكِ.

كثُر الرقُ في العصور الوسطى. فكان الناس آنذاك يتـاجرون بالعبيـد فـي الأسواق بطريق السرقة والخطف، أو بطريق البيع والشراء[3].

وقد كان أولئك العبيد ذوي أجناس مختلفة، إلاّ أن أكثر ما يكون رواجاً فـي ذلك الوقت، الجنسان: التركي والجركسي؛ لما كانا يتصفان به من جمـال وطيـب مجاس[4].

وقد توسعت مصر في استخدام المماليك. ولعل أول من استخدمهم فيها هـو الخليفة المعتصم، حيث كتب إلى واليه على مصر يأمره بإسقاط العرب من ديـوان الجيش وقطع أُعطِياتِهم منه[5]. فقام بإسقاطهم ووضع المماليك مكانهم، ومنذئذ صار

---

(1) المماليك: جمع مملوك، وهو اسم مفعول من الفعل (ملَك)، وهو مختص بالعبد الذي يملَك بالبيع أوالاسترقاق، وهو مأخوذ من قوله تعالى:﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً عَبْداً مَّمْلُوكاً لاَّ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ (النحل: 75). أنظر: الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس: 183/7، مادة (ملَك).

(2) أنظر: ابن إياس، بدائع الزهور: 1/ القسم الأول/285 سنة(648هـ)، (سلطنة توارن شاه المعظم).

(3) سليم، عصر سلاطين المماليك: 11/1.

(4) المصدر نفسه: 12/1.

(5) الكندي، الولاة والقضاة: 193.

الجند والولاة في مصر من المماليك الأتراك وذَراريهم[1]. كما صار منهم جنْد الولايات الأخرى وولاتها، ومن أولئك: أحمد بن طولون[2]، حيثُ استكثر منهم حتى بلغوا أربعةً وعشرين ألفَ مملوك[3].

فكان هذا العدد: النواةَ لوجودِ المماليكِ في مصر.

واتبع هذه السنةَ: الفاطِميون، فَخَلَطوا جندهم منهم.

ولما جاء الملك الصالح نجم الدين أيوب سنة (636هـ)، رأى أن يثَبتَ ملكه بجنودٍ جددٍ، فاستكثر من المماليك الأتراك، حتى ضاقت بهم القاهرة. إلا أنهم كانوا كثيري العبث والشر، وكانوا يسرقون الأسواق، حتى ضج منهم الناس، فبنى لهم الملك الصالح قلعة بجزيرة الروضة في نهر (بحر) النيل؛ ليسكنهم فيها ولا يبرحونها، وسماهم بـ"المماليك البحرية". وجعل حول القلعة شواني[4] حربية، مشحونة بالسلاح، معدة لقتال كل من يطرق البلاد غازياً من الفْرنْج[5].

2. 1. 1. 2 كيفيةُ انتقال الحكْمِ إليهم.

بعد أن أقام الملك الصالح المماليك في الروضةِ، أَخَذَ ينشيؤُهم تَنشِئَةً عسكرية، واتخذ منهم بعد ذلك أمراء دولته، وخاصته، وبطانتهِ، وحراسِهِ[6].

فقويت ثقته بهم، وقربهم، واعتمد عليهم، وخاض بهم معركةً ضد الفرنج عام (647هـ) وانتصر عليهم فيها.

---

(1) المقريزي، الخطط: 152/1.

(2) الكندي، الولاة والقضاة: 202. والبلادي: سيرة أحمد بن طولون: 33-43.

(3) سليم، عصر سلاطين المماليك: 13/1.

(4) جمع "شونة" أو "شينية"، وتجمع أيضاً "شُون"، وهي سفن حربية كبيرة قديمة، تشن الهجوم، مجهزة بمدافع، ومعدة للجهاد في الحرب. أنظر: دهمان، معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي: باب الشين، رقم (546): 100.

(5) ابن إياس، بدائع الزهور: 1/القسم الأول/ 269 وما بعدها. وسليم، عصر سلاطين المماليك: 13/1-14.

(6) سليم، عصر سلاطين المماليك: 13/1-14.

ثم مرض الملك الصالح، ومات سنة (647هـ). وكان له ولد في "حصن كيفا"، اسمه "توران شاه". فقامتْ زوجةُ الملكِ الصالح "شَجر الدر"، بتدبير الأمور بمساعدةِ المماليكِ لها، حتى أحضروا ابنه من الشام، فتسلطن مكان والدِهِ، وقاتلَ الفَرنْج أيضاً بعد أن استمروا في حملتهم ضِد مصر، وانْتَصر عليهم كذلك(1).

وبعد أن انتَصر، تَحولَ مِن قريةِ "المنصورةِ" إلى قريةِ "فارسكر" في مصر، ثم شَرع يقرب حاشيتَه من الذين حضروا معه "حصن كيفا"، وأبعد مماليك أبيه، وتوعد "شجر الدر"، وطالبها بالأموال. فحرضت عليهِ الأمراء، ووعدتهم، فأتمروا به وقتلوه، وملكوا عليهم "شجر الُدر". فساست الرعية. وكان "عِز الدين أيبك التركماني"(2)، مدبر المملكةِ(3) حينها.

قالَ ابن إياسٍ: "قالَ الشيخُ شمس الدين محمد بن إبراهيم الجزري: فلما بلغ الخليفة المستنصر بالله أبا جعفر -وهو ببغداد- أن أهل مصر قد سلْطنوا امرأةً، أرسل يقول من بغداد لأمراء مصر: أعلمونا إن كان ما بقي عندكم في مصر مِن الرجال من يصلح للسلطنةِ، فنحن نُرسِلُ لكم من يصلح لها، أَما سمِعتُم في الحديثِ

---

(1) ابن إياس، بدائع الزهور: 269/1- 279. والذهبي، العبر في خبر من غبر: 253/3- 258، (سنة ست وأربعين وست مائة، وسنة ثمان وأربعين وست مائة). وابن تغري بردى، النجوم الزاهرة: 373/6 وما بعدها، سنة (648هـ)، تحت عنوان: (ذكر ولاية الملكة شجرة الدر على مصر).

(2) هو المعز عز الدين أيبك التركماني الصالحي، صاحب مصر، كان ذا عقل ودين، تملك في ربيع الآخر سنة (648هـ)، قتلته زوجته "شجرة الدر" غيرةً وذلك سنة (655هـ)؛ وذلك لما خطب ابنة صاحب الموصل، فقتلوها على إثره، وولّوا ولده عليا وله(15)سنة. أنظر: ابن العماد، شذرات الذهب: 268/5 (سنة وخمس وخمسين وستمائة). والذهبي، العبر: 274/3 (سنة خمس وخمسين وستمائة).

(3) الذهبي، العبر: 258/3 وما بعدها. وابن إياس، بدائع الزهور:279/1 وما بعدها، و286 وما بعدها. وابن تغري بردى، النجوم الزاهرة: 373/6 وما بعدها، سنة (648هـ).

عن رسول الله ﷺ: {لا أفْلَح قوم ولوا أمرهم امرأةً}؟![1] وأنكر عليهم بسببِ ذلـك غايـةَ الإنكار"[2].

فلما بلغ ذلك "شجر الدر"، خلعتْ نفسها من السلطنة، وولى الأمراء "عز الدين أيبك التركماني" مكانها، وطلبوا منه أن يتزوج "بشجر الـدر"، فتزوجهـا، وتـولى السلطةَ وذلك سنةَ (648هـ)، فكان أول سلاطين المماليك بالديار المصرية. وعلـى يدهِ انتقلَ الملْك من الأيوبيين إلى المماليكِ، وهكذا حتى توالى مِن بعـدِه سـلاطين المماليكِ على حكمِ البلادِ سلطاناً بعد سلطانٍ، حتى عام (923هـ).

وبلغت مدة حكمهم (275) سنةً[3].

وكانوا -خلال هذه المدة- قد انقسموا إلى دولتين، همـا: الدولـة البحريـة، والدولةُ البرجية[4] أو الجركسية.

أولاً: دولةُ المماليكِ البحريةِ (648- 784هـ):

وسموا بالبحرية؛ لأن الملك الصالح (سيدهم) - وكما ذُكِر سـابقاً- أسـكنَهم بقلعة الروضةِ في نهر (بحر) النّيل. وأُطلِقتْ عليهم هذه التسميةُ قَبلَ تأسيسِ دولتِهم، وصاحبهم هذا الاسم.

وقد أسس دولتهم – وكما سبق- "عز الدين أيبك".

واستَمر المماليك البحريةُ في الحكمِ (130) سنةً.

ولهم عدة غَزواتٍ موفقةٍ، منها كبحهم لجماح التتار في عدةِ وقائع[5].

---

(1) حديث صحيح يرويه البخاري بلفظ: {لن يفْلِح قـوم يولـوا أمـرهم إمـرأةً}. أنظـر: البخاري، صحيح البخاري: بـاب كتـاب النبـي ﷺ إلـى كـسرى وقيـصر، رقـم (4425): 798، وكتاب الفتن رقم (7099): 1288.

(2) ابن إياس، بدائع الزهور: 287/1.

(3) المصدر نفسه: 287/1.

(4) سموا بذلك؛ لأن المنصور قلاوون أسكنهم في أبراج قلعة القاهرة. أنظر: المقريزي، الخطط المقريزية:241/2 (ذكر دولة المماليك الجراكسة).

(5) سليم، عصر سلاطين المماليك: 23/1.

وكان منهم أربعةَ عشر ملكاً من أسرةِ "قلاوون" وحدها تعاقبوا على العرش، كان آخرهم الصبي "الصالح أمير حاجي بن شعبان"، حكم من سنةِ (783هـ)، إلى سنةِ (784هـ)، حيثُ كان عمره إحدى عشرةَ سنةً، فقام بتدبيرِ دولتهِ في حينها "برقوقْ العثماني الجركسي"، وقام بأعمالٍ كثيرةٍ جليلةٍ في الدولة. إلا أن نفسه حدثتْه بالاستيلاءِ على السلطةِ، فَقضى على بعضِ الأمراء من منازعيهِ، وخلع الملك الصبي، وولى نفسه بحجة فساد الرعية، وسوء أحوالها، وذلك في سنة (784هـ). وبذلك انتهتْ الدولةُ البحريةُ، وبدأتْ الدولةُ الجركسيةُ[1].

ثانياً: دولةُ المماليكِ الجركسيةِ (784هـ - 923هـ):

وهي الدولُة الثانيةُ من دولتي المماليك. وسميتْ بذلك؛ لأن أغلب ملوكِها مِن الجِنس الجركسي[2].

وكان سبب سلطنتِهم: ما تقدم من توليةِ "أبي سعيدٍ برقُوق العثماني" نفسه، بحجةِ الفسادِ، بعد خَلْعِ الملكِ الصغير.

فكان أول الملوكِ الجركسيةِ، وبه بدأتْ هذه الدولُة، وذلك سنةَ (784هـ)[3]، فتوالوا على العرشِ من بعدِه، إلى أن انتهتْ دولتُهم سنةَ (923هـ)، بدخول مصر تحتَ نفوذِ العثمانيين[4].

هذا وقد تخللتْ فترةَ المماليكِ كثير من القلاقل والاضطراباتِ والفتن داخل السلطةِ؛ وذلك بسببِ تطلعِ الأمراءِ إلى السلطةِ، وكان حبهم لها المحرك المباشر للوصول إليها وبأي ثمنٍ؛ مما أدى إلى نزاعٍ مستمرٍ، وإلى تدبيرِ الاغتيالاتِ، والإطاحةِ بالسلطان للتولي مكانه؛ وذلك باستخدامِ العنفِ الذي نجم عنه التصادم والقتالُ، أو انتهاز الملك الصغير فرصة لخلعهِ والتولي مكانه[5].

---

(1) سليم، عصر سلاطين المماليك: 40/1.

(2) المصدر نفسه: 41/1.

(3) المصدر نفسه:41/1-42.

(4) المصدر نفسه:11/1.

(5) شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية: 208/5.

وعلى الرغمِ من ذلك كلهِ، فالمماليك قاموا بأعمالٍ قيمة، حفظوا بهـا علـى بلدان المسلمين من الدمار والخرابِ، فهم الذين أسقطوا إمارةَ "إنطاكيـة"، وإمـارةَ "طرابلس"، واستردوا مدينة "عكا"، وأنهوا عصر الصليبيين في الشرقِ، ودمروا آخر الحصون الصليبيةِ.

وكانوا يمتازون في حكمهم بالمحافظةِ على المظاهر الدينية، والغَيـرةِ علـى الشريعةِ، والتوددِ إلى العلماءِ وإكرامهم، وبناءِ المساجدِ والمـدارس والمستـشفيات وغير ذلك[1].

ومن أهم الأحداث التي قاموا بها، والتي ساعدت على اشتهارهم، ومكنتهم من قيادة العالم الإسلامي: هو صدهم لهجمات التتار عن ديار المسلمين في عِدةِ وقـائِع، بعد أن أَسقَطَ المغول بلَد الخِلافةِ، ومنبـع العلـمِ والعلمـاءِ (بغـداد) وذلـك سـنة (656هـ)[2].

فآلتْ تلك الخلافةُ –منذَ ذلك الحين- إلى مِصر، فأصبحتْ القـاهرةُ مركـزاً للعلومِ الإسلاميةِ، يفِد إليها الناس مِن كُل حدبٍ وصوبٍ، فيجدون فيها مراحاً خَصباً، وظِلاً ظليلاً. فوجد السلاطين في ذلك سبيلاً إلى كسبِ قلـوبِ الخاصـةِ والعامـةِ، فأنشأوا منصب الخلافةِ الإسلاميةِ في مصر، واستمرتْ ثلاثةَ قرونٍ[3].

2. 1. 2 الحالةُ الاقتصاديةُ، والاجتماعيةُ، والدينيةُ.

أولاً: الحالةُ الاقتصاديةُ[4]:

أما التجارةُ: فقد ازدهرتْ في العصر المملوكي في الفترةِ التي أُسقطَتْ فيهـا القلاع، والإماراتُ الصليبيةُ؛ لأن –مما هو معلوم- أن الحالةَ الاقتصاديةَ، مرتبطـةٌ بالأمن والاستقرار وعدمِ الحروبِ. فحلتْ التجارةُ المـصريةُ محـل مراكـز تلـك الإماراتِ والقلاعِ التجاريةِ، فتحسنتْ حالةُ مصر الاقتصاديةُ، ونَـشُطَتْ تِجارتُهـا،

---

(1) أنظر: شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي: 222/5-242 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه: 216/5-222.

(3) ابن تغري بردى، النجوم الزاهرة: 64/7. وسليم، عصر سلاطين المماليك: 28/1.

(4) شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي: 237/5-241.

وجنَتْ الدولةُ نتاج هذه الثمار الطيبة، وكان لها وكلاؤها في عدن، والخليج العربي، والهندِ، والشرق الأقصى.

ولم يطُلْ الأمر حتى اكتشفَ الأوربيون طريـقَ "رأس الرجـاء الـصالح"، فتحولتْ التجارةُ من طريق مصر وسوريا، إلى هذا الطريق، مما أدى إلى خـسارةٍ ماليةٍ فادحةٍ لكل من البلدين، وتحولتْ التجارة بين آسيا وأوربا عن طريق البحر.

وأما الزراعةُ: فقد نهضتْ نهضةً واسعةً في ظِـل الأمـن، واعتنـى أكثـر السلاطين بالترع والجسور، حتى قل نشاطُ الزراعةِ في الاضطراباتِ السياسيةِ التي حصلتْ في بعضِ العهودِ.

ولكن الفَلاح عموماً كان مظلوماً، وكان -رغم كدحِهِ- لم ينلْ ممـا تُخرجـه الأرض إلا الكفافَ.

وأما الصناعةُ: فقد نَشُطَتْ في بعضِها: كصناعةِ النسيجِ، والأواني المعدنيـةِ، والجلودِ، والزجاجِ، والأسلحةِ، والسفُن، وفن الزخرفةِ، وغير ذلك.

ثانياً: الحالةُ الاجتماعيةُ:

كان هذا العصر متكوناً مِن عدةِ طبقاتٍ[1]:

1. الفلاحون: وقد كانوا في القاع بين باقي الطبقاتِ –وكما تقدم-.
2. التُجار والصناع: وقد كانوا أعلى منزلةً من الفلاحين، فكانوا يعيشون غالبـاً في المدن، بعيدين عن الإقطاعِ وما فيه إذلالٌ.
3. النابهون من السكان الأصليين: فكان يمكن أن تُوكَلَ إليهم الوظائفُ الحِسابيةُ، والقضائيةُ، والتعليميةُ.
4. طبقةُ طوائفِ التتار: التي فَرتْ من حكمِ قادتِهم ولجأتْ إلـى مِـصر. وقـد اعتنقتْ الإسلام، ورحب بهم سلاطين المماليكِ رجاء أن ينتفعوا بما عـرفَ عنهم مِن قوةٍ، وشجاعةٍ، وجمالٍ، ورجاء أن يتخذونهم أعواناً.

---

(1) شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي: 241/5. وعاشور، المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك: 28-34. وعاشور، الأيوبيون والمماليك في مصر والشام: 349-360.

5. أبناء المماليكِ: وكانوا يباشرون الوظائفَ الإداريةَ، والكتابيةَ، ولم يكن لهم أن يلتحِقُوا بالجيش.

6. الأمراء والمماليك: أما هؤلاء فقد كانوا في القِمةِ، وعاشوا طبقةً منفصِلةً عن الشعبِ والأهالي، لا يختلطون بهم، ولا يتزوجون منهم إلا في النادر القليل، واهتموا بالفروسِيةِ، والألعابِ، وسباقِ الخيل، كما اهتموا بإحياءِ الحفَلاتِ في الأعيادِ الإسلاميةِ، والمسيحيةِ، والوطنية.

7. العلماء: وهم القضاةُ والمدرسون في المدارسِ والمساجِدِ، وقد كانتْ لهم مكانةٌ في المجتمع المماليكي لم تَقُل شأناً عن مكانـةِ الـسلاطين، فكـان النـاس يكرِمونَهم، ويحترِمونَهم، وكانتْ كلمتُهم مسموعةً لـدى الـسلاطين، وكـان الانقياد والطاعةُ لهم في كُل مِما يصدر عنهم، وكـان يطلَـقُ علـيهم اسـم "المعممين".

وأما مظهر الحياةِ الاجتماعيةِ بصورةٍ عامةٍ، فكانتْ حياةً صاخبةً نَشِطةً، مليئةً بالحركةِ والحياةِ. وعرِفَتْ مصر آنذاك بالنظافةِ والجمال، وامتازتْ بأسواقِها العديدةِ، والتي ملئتْ بمختلفِ البضائع.

وكذلك اهتم المماليك بالمنشآتِ الاجتماعيةِ المتنوعةِ، مثلُ: الفنادقُ، والخاناتُ، والحماماتُ، والوكالاتُ، وغير ذلك.

وتمتعتْ المرأةُ بقَدرٍ عالٍ من الاحترامِ، حيثُ كانتْ تشارك في الحياةِ العامةِ، وتخرج إلى الأسواقِ، وتَتَردد على الحماماتِ، وعلى طلبِ العلمِ في المساجد، بثقـة وأمانٍ وحريةٍ كبيرةٍ، فكانتْ الحياةُ عموماً –مع ما يكتنفُها من عدمِ استقرارٍ سياسـي واقتصادي- حياةً مرحةً، وعيشةً تَمتع فيها أهلُ مصر بشتى وسائل التسليةِ آنذاك.

ثالثاً: الحالةُ الدينيةُ[1]:

كان الناس في العصرِ المماليكي يعيشون تحتَ ظِل النظامِ الإسلامي، وكـان الإسلام عقيدتهم، وأحكام الله هي النافذةُ فيهم، وكان المماليك متمسكين بتلك العقيدةِ، وملتزمين بنظامِها، فكانتْ عاداتُهم وتقاليدهم منبثِقَةً من مفاهيمِ الإسلام وآدابِهِ.

(1) عاشور، الأيوبيون والمماليك في مصر والشام: 351 وما بعدها.

وكان المجتمع –آنذاك- يهتم كثيراً بالاحتفالاتِ الدينيةِ، فبالغوا فـي إحيـاءِ الموالِدِ والأعيادِ، وكان لهذهِ الاحتفالاتِ مظهر عام في شوارع مِصر، وكـان لهـا اهتمام كبير من قِبل سلاطين المماليك.

2. 1. 3 الحالةُ العلميةُ والثقافيةُ.

عرفت مصر في العصرِ المماليكي بالنشاطِ العملي، حيـثُ ازدهـرتْ بـه ازدهاراً واسعاً، فأصبحتْ به مركزاً للعلمِ والعلماء[(1)].

وسبب ذلك الازدهار يعود إلى عِدةِ عواملَ: منها خارجيةٌ، ومنها داخليـةٌ[(2)].

أما العواملُ الخارجيةُ، فهي[(3)]:

1. وقوع كثيرٍ من البلدان الإسلاميةِ في يدِ التتار: حيثُ طغى سيلُهم من أواسـط آسيا إلى شمالِها، مكتسِحاً ما أمامه من بلادِ المسلمين. ثم واصلَ حتى بغداد، عاصمةِ العلماءِ ومنبعِ العلمِ والثقافةِ، فمزقها شر ممـزقٍ، وأسـقط نظامهـا وأسقَطَ مظهرها العلمي ثم عرج على الشامِ مثلَ ذلك. وحينما بلـغَ مِـصر: أوقفه المماليك وصدوه.

وقاموا بعد ذلك الصد بتلافي ما فقدوه مِن عِزةِ العلمِ في بلادِنهم الإسـلاميةِ، فَشَدوا أزرهم، ودعموا العلم بأهم الوسائل وأكبرِها.

2. قتلُ العلماءِ، وإتلافُ الكتُبِ، وهدم المؤَسساتِ والمدارس العلميةِ: حيثُ قـام التتار عند اجتياحِهم هذا، بقتل العلماءِ، وأمر "هولاكو" -سيدهم- بإلقاءِ جميعِ الكُتُبِ في نهرِ دجلةَ، وبذلك فقدتْ الأمةُ آلافاً مؤلفةً مـن نتاجهـا ومجـدِهاً العلمي.

3. وفود العلماءِ إلى مِصر: ففَر كُل من كُتِبتْ له حياةٌ باقيةٌ، من العلماءِ، أو من أَنِفَ العيشَ مع التتارِ إلى بلادٍ يجدون فيها مأْمنهم، فكانتْ مصر آنذاك البلـد الآمِن، وتحتَ ظِل سلاطين المماليكِ، فكانتْ مأواً لجميعِ العلماءِ.

---

(1) عاشور، الأيوبيون والمماليك في مصر والشام: 354.

(2) يقصد بالخارجية: ما وقع منها في خارج مصر. وبالداخلية: ما وقع منها داخل مصر. أنظر: سليم، عصر سلاطين المماليك: 16/3.

(3) أنظر: سليم، عصر سلاطين المماليك: 3/17-20.

4. زوال الخلافة العباسية: لما دخل التتار بغداد، كان يحكمها العباسيون، وكان لهم دور كبير في نشر العلم، وخدمة العلماء. فقام التتار بقتلهم، وعلى رأسهم خليفتهم المستعصم بالله، وولي عهده، فأصيب الناس بالإحباط بفقدهم حكومتهم التي كانت تُساندهم في العلم، وانشغلوا بأوضاعهم الأمنية والمعيشية، فكانت عاملاً في تدني مستواهم العلمي.

بينما كانت مصر في ذلك الوقت تنعم بالأمان والاطمئنان، فانتقلت الخلافة العلمية من بغداد إليها.

أما العوامل الداخلية، فهي[1]:

1. غَيرةُ السلاطين والأمراءِ على دينهم، وتعصبهم له تعصباً قوياً: فرغِبوا في رعايتِه، والحفاظِ عليه، ونشرِه، عن طريقِ خدمةِ العلم وأهلِه.
2. تعظيم السلاطين لأهل العلمِ، واحترامهم، والسماع لهم، وطاعتُهم، ومدهم بكل الوسائل المتعلقةِ بنشرِ العلمِ.
3. شعور العلماءِ بواجبِهم، وتنافُسهم في أدائِه: فقاموا بالتدريسِ والتعليمِ، وبالتأليفِ والتصنيفِ، وأكثروا من التدوين، وتنافسوا في ذلك فيما بينهم.
4. انصرافُ العنايةِ باللغةِ العربيةِ: وذلك لعجزِ لغةِ المماليكِ من أداءِ ما يتطلبه ملْكُهم الواسع من ضبطٍ وربطٍ، فكانت أكبر وأكثَر أداةٍ في ذلك العصر تدويناً للعلومِ، وتأليفاً فيها.
5. إنشاء دورٍ للتعليمِ، وأنظمِتها: حيثُ كانت تُعتَبر سبباً أساسياً وحيوياً لتنشيطِ الحركةِ العلميةِ؛ لِما تَضمه من مدرسين وطُلابٍ؛ ولِما يقرر فيها من دروسٍ. فأُنشأَ في ذلك العصر العشراتُ من المدارس، منها ما كانتْ مساجد: كجامع عمرٍو، وجامعِ الأزهر، ومنها ما كانتْ داراً: كالمدرسةِ الظاهريةِ، والمنصوريةِ، والناصريةِ، وغيرِها.
6. رصد الأوقافِ على هذه المدارسِ، والإحسان إلى أهلِها.

---

(1) سليم، عصر سلاطين المماليك: 20/3 وما بعدها إلى 89/3، باختصار وتصرف.

7. إنشاء دور الكتب بكثرةٍ، وفي عِدةِ أماكن، وإنشاؤها أيضاً بجانبِ أو بـداخل كُل مدرسةٍ أو مسجدٍ.

8. العنايةُ باختيارِ العلماءِ ومنْشِئي المدارسِ، فيخْتَـار أفـضلُهم؛ لكـي يتـولى التدريس، ويملي على غيرِهِ خُبراتِهِ.

9. إقرار الدروسِ والعلومِ في شتى المجالاتِ، وتوزيعها على مراحـلَ: فكـان الاهتمام ليس بعلومِ الشريعةِ فقط، بل في الطب، والهندسـةِ، والرياضـياتِ، وغير ذلك.

10. تشجيع المؤلفين للتأليف: فَفُتحتْ لهم المدارس، وأُغْدِقَ عليهم النعم الوفيرةُ؛ لينشَغِلوا بالتأليفِ والتعليمِ فقط.

كانتْ هذه أهم العوامل في ازدهارِ العلمِ في مِصر، وكان لهذا الازدهارِ، ولهذه الحركةِ العلميةِ النشِطَةِ، نتائج، منها:

1. وفود الطلابِ إلى دورِ التعليمِ.

2. كثْرةُ العلماءِ والأدباءِ في كُل فَن.

3. نشاطُ حركةِ التأليفِ والتصنيفِ، وامتلاء الخزاناتِ بالكُتبِ، والمؤلفاتِ، والمصنفاتِ المتعددةِ، والمختلِفةِ.

وبهذا يكون قد عرضتْ صورةٌ عامةٌ عن عصرِ الحافظِ ابن حجرٍ الذي نشأ فيه، وتأثر به.

وبعد هذا العرض ينتقِلُ الباحثُ إلى عرض بعضِ التفاصيل الهامةِ عن حياتِهِ الشخصيةِ التي تكونتْ في هذا العصرِ، وذلك في المبحثِ الآتي:

2. 2 حياةُ الحافظِ ابن حجرٍ الشَخصِيةِ.

2. 2. 1 اسمه ونسبه ولقبه وكنيته ونسبته وشهرته.

أولاً: اسمه ونسبه:

هو الإمام أحمد بن علي بن محمدٍ بن محمدٍ بن علي بن محمودٍ[1] بن أحمـد بن حجرٍ[2].

---

(1) اختلفت المصادر-التي ترجمت له- في جده الرابع "محمود" فتارة يذكر باسم محمود، وتارة باسم أحمد، وتارة بإسقاط محمود، وتارة بإثباته، وتارة بتأخيره بعد أحمد، وتارة بتقديمه، والغريب أن هذا الاختلاف قد وجِد من الحافظ نفسهِ وفي مصنفاته، إلا أنه لا حاجة إلى ذكر ذلك الاختلاف هنا؛ لأنه لا يترتب عليه كبير فائدة، فلا يشْغَلُ القارئ به، وما ذُكِر أعلاه هو الذي يرجحه الباحث؛ لأن تلميذه السخاوي قال: "هذا هو المعتمد في نسبه" والسخاوي هو أقرب وأدرى بالحافظ من غيره؛ ولأن الغالبية العظمى ممن ترجم له يذكره بهذا النسب ويرجحه. أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 101/1.

(2) ترجم للحافظ ابن حجر كثيرون: منهم قدامى، ومنهم معاصرون، كما ترجم هو لنفسه في عدة مصنفات له.

فمن القدامى:

العسقلاني، إنباء الغمر بأبناء العمر في التاريخ:1/ 2 (المقدمة). والسخاوي، الجواهر والدرر: ج1، ج2، ج3. وقد اعتمد عليه الباحث كثيراً وبصورة مباشرة. والشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: 87/1-92، رقم (51). والسخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: 36/2-40، رقم (104). وابن تغري بردى، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي: 17/2-32، رقم (224). وابن إياس، بدائع الزهور: 268/2-271 (ذو الحجة سنة 852هـ). وابن العماد، شذرات الذهب: 270/7-273 (سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة). والسخاوي، الذيل على رفع الإصر من قضاة مصر: 75-89. والكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات:321/1-337، رقم (136). والعسقلاني، رفع الإصر عن قضاة مصر: 85/1-88. وابن فهد، لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ: 326-343. والسيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة: 363/1-366، رقم (102).

ومن المعاصرين: العسقلاني، مقدمة سعد عبدالرحمن موسى القزقي على "تغليق التعليق" لابن حجر:23/1-281، وقد اعتمد عليها الباحث كثيراً أيضاً، ولكن بصورة غير مباشرة. وعبدالستار الشيخ، الحافظ ابن حجر العسقلاني أمير المؤمنين في الحديث. وعبدالمنعم، ابن حجر العسقلاني ودراسة مصنفاته ومنهجه وموارده في كتابه "الإصابة". وعويضة، ابن حجر العسقلاني شيخ الإسلام. وكندو، منهج الحافظ ابن حجر

ثانياً: لقبه وكُنيتُه:

يلقب الإمام ابن حجرٍ بـ "شهابِ الدين"[1]، ويكنى: بـ "أبي الفضل"، وقد كناه بذلك والده، وذلك؛ تَيمنَاً وتشبيهاً بقاضي مكةَ أبي الفضل محمدٍ بن أحمـد العقيلـي النويري. وقد كناه شيخُه العراقي أيضاً بـ"أبي العباسِ"، وكذا كناه بها غيره. وكناه آخر بـ"أبي جعفر"، وهو شذوذٌ[2].

وكذلك لُقب: بـ"شيخ الإسلامِ"، و"أميرِ المؤمنين" في الحديثِ، و"الحافظِ"[3].

ثالثاً: نِسبتُه:

ذَهب أكثر الذين ترجموا له[4]: إلى أن نِسبتَه "كِنـــــانِي"[5]، "عسقلانِي"[6]، "مِصري"، "قاهِري"[7]، "شافِعي".

العسقلاني:33/1-143. وعز الدين، التاريخ والمنهج التاريخي لابن حجر العسقلاني: 47-186.

(1) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 102/1. وابن العماد، شذرات الذهب:270/7 (سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة).

(2) السخاوي، الجواهر والدرر: 102/1.

(3) ابن العماد، شذرات الذهب:270/7 (سنة اثنين وخمسين وثمانمائة). والعسقلاني، تغليق التعليق: 49/1 (مقدمة المحقق). والشوكاني، البدر الطالع: 87/1.

(4) أنظر: السخاوي، الضوء اللامع: 36/2، رقم (104). والشوكاني، البدر الطالع: 87/1 رقم (51). وابن تغري بردى، المنهل الصافي: 17/2، رقم (223). وابن العماد، شذرات الذهب: 270/7 (سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة). وانظر غيرهم مما تقدم في هامش: (29-30) من الرسالة.

(5) نسبةً إلى قبيلة "كِنَانَة"- بكسر الكاف، وفتح النون- وهي نسبة إلى عـدة قبائـل، لكـن المقـصود بهـا هنـا –والله أعلـم- كنانـة قـريش الـشهيرة. أنظـر: الـسمعاني، الأنساب:475/10-476 (الكاف مع النون).

(6) نسبةً إلى مدينة "عسقَلان" -بفتح أوله، وسكون ثانيه..- وهي مدينة بالشام من أعمال فلسطين على ساحل البحر، بين غزة وجبرين، يقال لها: عروس الشام. وكان يرابط بها المسلمون لحراسة الثغر منها. أنظر: البغدادي، مراصد الإطلاع: 940/2 حرف.

(7) نسبةً إلى "مصر" و"القاهرة"، وذلك؛ لأنه ولد بمصر العتيقة، ثم انتقل إلى القاهرة. أنظر: عبدالستار الشيخ، الحافظ ابن حجر:28.

وأثبتَ ذلك صاحب الترجمةِ نفسه، وذلك عندما تَرجم لوالدِهِ في وفياتِ (سنةِ سبع وسبعين وسبعمائةٍ هجريةٍ) فقال: "علي بن محمدٍ بن محمدٍ بن علي بن أحمد بن حجرٍ العسقلاني، ثُم المصري الكناني"[1].

رابعاً: شُهرتُه:

ذَهب جمهور من ترجم له[2]: إلى أنه اشتهر بـ "ابن حجرٍ"[3]، وإلى هـذا الرأي ذَهب تلميذُه السخاوي، حين ترجم له في "الجواهر والدررِ"، فقـال: "وأمـا

---

(1) العسقلاني، إنباء الغمر: 174/1 (وفيات سنة 777هـ).

(2) أنظر: السخاوي، الضوء اللامع:36/2، رقم (104). والشوكاني، البدر الطـالع:87/1، رقم (51). وابن تغري بردى، المنهل الصافي:17/2، رقم(223). وابن العماد، شذرات الذهب:270/7. وانظر غيرهم ما ذُكِروا في هامش: (29-30) من الرسالة.

(3) اختلفوا في "ابن حجر"، هل هو اسم؟ أو لقب؟: "فقيل: هو لقب لأحمد الأعلى في نسبه، وقيل: بل هو اسم لوالد أحمد المشار إليه، وقد أشار إلى هذا الخلاف صاحب الترجمة نفسه في جواب استدعاء منظوم، بقوله:

من أحمد بن علي بن محمد بن ... محمد بن علي الكناني المحتد
ولجد جد أبيه أحمد لقبوا ... حجراً، وقيل بل اسم والد أحمد"

أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 105/1-106.

والإمام الشوكاني كأنه رجح في كتابه "البدر الطالع" كونه لقباً، فقال -عندما ترجم لصاحب الترجمة-: "هو لقب لبعض آبائه". أنظر: الشوكاني، البدر الطالع:87/1. وقيل: لُقب بهذا اللقاب؛ لأنه كان ملازماً الصمت، فقيل له: أنت حجر؟!؛ لأنه لا يكاد يتكلم. أنظر: السقلاني، الرحمة الغيثية بالترجمة الليثية في مناقب سيدنا ومولانا الإمام الليث بن سعد – رضي الله عنه-: 5 (مقدمة الناشر).

وأما ما ذهب إليه ابن العماد، وابن تغري بردى: إلى أن ابن حجر نسبة إلى آل حجر- قوم تسكن الجنوب الآخر على بلاد "الحريد" وأرضهم "قابس"- فقد رده الأستاذ "سعيد القزقي" في مقدمة تحقيقهِ لكتاب "تغليق التعليق"، وقال: "فهو قول يفتقر إلى دليل، بل قام الدليل على خلافه، إذ أسلفنا أن الحافظ ابن حجر كناني القبيلة، وهو ما ذهب إليه جمهور من ترجموا له، ومنهم تلميذه السخاوي. بل والحافظ ابن حجر نفسه أثبت هذه النسبة لأبيه، وعم أبيه". أنظر: ابن العماد، شذرات الذهب: 270/7. وابن تغري بردى، المنهل الصافي: 32/2، رقم (223). والعسقلاني، تغليق التعليق:53/1(مقدمة التحقيق).

شهرته: فهو "ابن حجر" - بفتح الحاءِ المهملةِ والجيمِ، وبعدها راء -"[1].

2. 2. 2 ولادتُه، ومكانُها، وبِشَارةُ أبيهِ به.

أولاً: ولادتُه:

وُلِد الإمام الحافظُ ابن حجرٍ في اليومِ الثاني والعشرين من شهر شعبان[2]، سنةَ ثلاثٍ وسبعين وسبعمائةٍ هجريةٍ (22/ شعبان/773هـ)[3]، أي في الثامن عشَر من شباطٍ، من سنةِ اثنتين وسبعين وثلاثمائةٍ وألفٍ ميلادية (18/شباط/ 1372م).

ثانياً: مكانُها:

وُلد ابن حجرٍ بمنزلٍ على شاطئ النيل بالقاهرةِ بِمِصر[4].

ثالثاً: بشارةُ أبيهِ به:

---

(1) السخاوي، الجواهر والدرر: 105/1.

(2) اختلف بعض من ترجم لابن حجر في اليوم الذي ولد فيه، مع اتفاقهم على السنة التي ولد فيها التي وردت أعلاه. فمنهم من ذهب إلى أنه ولد في اليوم الثاني والعشرين من شهر شعبان، وممن قال بهذا تلميذه السخاوي وغيره. ومنهم ذهب إلى أنه ولد في اليوم الثاني عشر من شعبان. ومنهم إلى أنه في اليوم الثالث عشر من شعبان. أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر:104/1. والسخاوي، الضوء اللامع:36/2. وابن تغري بردى، المنهل الصافي: 17/2، رقم (223). وابن العماد، شذرات الذهب:270/4. والشوكاني، البدر الطالع:88/1. وابن طولون، القلائد الجوهرية: 2/ 454.

إلا أن الباحث يميل إلى ما مال إليه سعيد "القزقي" في مقدمة تحقيقه لكتاب "تغليق التعليق لابن حجر"، وهو الرأي الأول-الذي اعتمد في الأعلى- وذكر سبب ذلك: بأنه قال به "السخاوي تلميذه، وألصق الناس به، وقد قال فيه ابن حجر:"هو أمثل جماعتي" لذا فقوله المعتمد...". أنظر: العسقلاني، تغليق التعليق: 57/1 (مقدمة المحقق).

(3) أنظر: السخاوي: الجواهر والدرر:104/1. والسخاوي، الضوء اللامع:36/2. وابن تغري بردى، المنهل الصافي:17/2، رقم (223). وابن العماد، شذرات الذهب:270/4.

(4) بقي هذا الدار في ملك ابن حجر، حتى بيع، وانتقل منها إلى القاهرة، فسكن بقاعة "منكوتمر" جد أب أم أولاده وقبيل أن يتزوج بها، المجاورة لمدرسة داخل باب القنطرة، بالقرب من حارة بهاء الدين، وتوزوج فيها بأم أولاده، واستمر فيها حتى مات. أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 104/1.

كان للإمامِ الحافظ أخٌ نجيب من أبيهِ، ولم يذُكر الحافظُ اسمه، فقط قالَ فيه: "كان لي أخٌ من أبي، فقرأ الفقه، وفَضلَ، وعرض "المنهاج" ثم أدركَتْه الوفاةُ، فحزن الوالد عليه جِداً"(1).

فَحضر حينها إلى الشيخ يحيى الصنافيري –أحد الصالحين-، وكانت له تفرساتٌ بولدِهِ أحمد هذا- أي ابن حجرٍ- يقول ابن حجر: "فبشره بأن الله سيخلفُ عليه غيره، ويعمره، أو نحو ذلك، فولدتُ أنا له بعد ذلك بيسيرٍ، وفتح الله تعالى بما فَتَح"(2).

2. 2. 3 حياتُه الاجتماعيةُ.

تزوج الحافظُ ابن حجر عندما بلَغَ خمساً وعشرين سنةً، وكان قد تزوج بثلاثِ نساءٍ، وتسرى بجاريةٍ. وله من الأولادِ سبعةٌ، ست منهم بناتٌ، وابن واحد.

وسيكْتَفَى بذكرِ ترجمةِ ابنِهِ الوحيدِ؛ وذلك لأنه تتلمذَ على والدِهِ؛ ولأنه هو السبب الأساس في تصنيفِ ابن حجرٍ كتاب "بلوغِ المرامِ" لطلابِ العلمِ.

وهو: بدر الدين أبو المعالي محمد.

وِلد سنةَ (8/ صفر/ سنة 825هـ) وكان من جاريةِ زوجتِهِ التي تسرى بها. وهو أصغر أخواتِهِ(3).

أشْغله والِده بحفظِ القرآن، فحفَظه. وصلى بالناسِ. وأسمعه والِده الحديثَ على العديد مِن المشايخِ، وأجاز له باستدعاءِ والدِهِ جماعةً من مسندي الشامِ ومصر وغيرهم(4).

كما صنفَ ابن حجرٍ لأجلِهِ كتاب "بلوغُ المرامِ من أدلةِ الأحكامِ"(5) -والذي الباحثُ في صددِ بحثِ التعارضِ فيه في هذه الرسالةِ-.

---

(1) المصدر نفسه: 104/1-105.

(2) المصدر نفسه: 105/1.

(3) المصدر نفسه: 1219/3.

(4) المصدر نفسه: 1219/3-1220.

(5) السخاوي، الجواهر والدرر: 1220/3.

وكتب عن والِدِه كثيراً من مجالسِ الإملاءِ، ولازمه حتى أسمع عليـه شـيئاً كثيراً، واشتغلَ بأمرِ القضاءِ والأوقافِ، وولي في حياة أبيه عِدةَ وظـائفَ، أجلهـا: مشيخةُ الخانقاتِ البيبرسيةِ، وتدريس الحديثِ بالحسينيةِ، والإمامةُ بجـامعِ طولـون، واشترك مع السخاوي في مقابلةِ بعضِ تصانيفِ أبيهِ، وغير ذلك.

ماتَ مبطوناً في (16/جمادي الثانية/869هـ)، بعد أن اشـتد بـهِ الوعـك، وعانى شدائِد استمرتْ به مدةً.

وقد خلفَ –رحمه الله- زوجةً وولداً[1].

2. 2. 4 صفاتُه الخَلْقيةُ، والخُلُقيةُ.

كان للإمامِ "ابن حجرٍ" من الصفاتِ الخَلْقِيةِ، والخُلُقيةِ، ما لم يكن لكثيرٍ مـن غيرِهِ، مما أهلتْه تلك الصفاتُ إلى المكانةِ التي هو فيها.

فبتلك الصفاتِ كسب محبةَ الناسِ، فأحبه العامةُ منهم، وأحبـه طلبـةُ العلـمِ والعلماء، وكذلك الأمراء والسلاطين، وكانوا يقصِدونَه، ويقْبلون عليه مِن كُل مكـانٍ للإفادةِ منه، حتى ذاع صيتُه في الآفاق.

1. أما صِفاتُه الخَلْقيةُ:

فكان: "صبيح الوجهِ، للقصرِ أقرب، ذا لحيةٍ بيضاء، وفي الهامـةِ، نحيـفَ الجسمِ، فصيح اللسان، شجي الصوتِ، جيد الذكاءِ، عظيم الحذقِ"[2].

وقالَ تلميذُه البقاعي: "وهو أعجوبةٌ في سرعةِ الفَهمِ، في غايةِ الحفظِ، إنه في حسن التصورِ له حدس يظَن أنه الكشفُ، وفِكْر كأن رقتُه خفي اللطف، وتأملٌ يرفع الأستار عن غوامضِ الأسرار.. "[3].

2. صفاتُه الخُلُقيةُ:

---

(1) المصدر نفسه: 1219/3-1223.

(2) ابن العماد، شذرات الذهب: 272/7 (سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة).

(3) العسقلاني، تغليق التعليق:60/1 (مقدمة المحقق) نقلاً عن: البقاعي، عنوان الزمان:136/1.

كان –رحمه الله- ذروةً في التواضع، ضابطاً للسانِه، كاظماً لغيظهِ، حليماً ساكناً، خفيفَ المِشْيةِ ولو عند إقبالِهِ على الملوكِ، مسايساً بالأحكامِ، مدارياً للناسِ قبلَ أن يخاطِب الناس بما يكره، محسناً لمن يسيء إليه، متجاوزاً عمن قَدِر عليه[1].

كان ملازماً لقيامِ الليل، وسنةِ الضحى، ويسرد الصوم، واظَب أخيراً على صومِ يومٍ وإفطارِ يومٍ، كثير البِر للفقراءِ وطلبةِ العلمِ[2].

كما كان متحرياً في مأكلِهِ ومشربِهِ وملبسِهِ وبذْلِهِ، حسن العشْرةِ، كثير المداراةِ، لذيذَ المحاضرةِ، رضي الأخلاق، مائلاً لأهل الفضائل، مقتفياً طُرقَ الصلَحاءِ[3].

وكانتْ أوقاتُه مقسمةً: للضيوفِ، والمطالعةِ، والتأليفِ، والإفتاءِ، والتصنيفِ[4].

2. 2. 5 مذْهبه.

اتفقتْ المصادِر – التي ترجمتْ له- على أنه شافعي المذهبِ، وقد نسبوه في ترجمتهِ إلى "الشافعي".

لكن أورد الكِتانِي كلاماً يذكر فيه أنه انتقلَ في آخر عمرهِ لمذهبِ الإمامِ مالكٍ، فقالَ: "ومِن الغرائِبِ التي تتعلقُ بترجمتِهِ ما في ثَبتِ الشهابِ أحمدِ بن القاسمِ البوني: أن الحافظَ انتقلَ في آخر عمرهِ لمذهبِ "مالكٍ"، قالَ: كما رأيتُ ذلك بخطهِ في مكةَ المكرمةِ، قلتُ: ولعل رجوعه في مسألةٍ أو مسألتين، والله أعلم"[5]، وهذا تعليلٌ جيد يميلُ إليهِ الباحثُ؛ لأنه لم يثبتْ ذلك منه، ولا من المقربين منه من طلابِهِ أو أقرانِهِ من العلماءِ أو ممن كتب عنه. وكذلك لم يثبتْ ذلك من خلال كتبِهِ أو

---

(1) السخاوي، الجواهر والدرر: 979/3.

(2) العسقلاني، تغليق التعليق:60/1 (مقدمة المحقق) نقلاً عن: الطوخي، قضاة مصر: ق 116 (مخطوط).

(3) السخاوي، الضوء اللامع: 39/2، رقم (104).

(4) ابن العماد، شذرات الذهب: 273/7 (سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة).

(5) الكتاني، فهرس الفهارس: 325/1، رقم (136).

كتاباتِهِ أو اجتهاداتِهِ وآرائِهِ وترجيحاتِهِ. بل إنما تدل على أنه شافعي المذهبِ، ولو أنه خالفَه في بعضِ المسائِل.

وللإمامِ ابن حجرٍ مؤلفاتٌ فقهيةٌ في المذهبِ الشافعي[1]، -ذكرها الباحِثُ في المطلبِ السابعِ من المبحثِ الثالثِ-.

وينقلُ المترجِمون: أنه مع ذلك لم يكن متعصباً لرأيِهِ ومذهبِهِ، بل كان منصفاً في البحثِ، فكثيراً ما يقولُ: "هذا هو الصواب" مع كون المذهبِ قد قرر خلافَه. وكان وقافاً عند الحق، مبعداً عن الهوى، دقيقَ المراقبةِ لله، وهذا هو شأن العالِمِ المدقق، المحقق[2].

ثم إن الباحثَ من خلال دراستِهِ لحياةِ الحافظِ، اتضح له أن أدواتِ الاجتهادِ قد اجتمعن لديه، ولم يكن مقلداً للأئمةِ، بل كان يقتدي بهم. أو لعله كان مقلداً في أول نشأتِهِ ثم لما بلَغَ درجةَ الاجتهادِ تَرك التقليد.

وكان –رحمه الله- متحرياً للسنةِ، عالماً بدقائِقِها، فيوازن بين الأدلةِ، ويأخذُ بأرجحِها حتى وإن لم توافقْ المذهب الشافعي[3].

2. 2. 6 أعمالُه، ووظائِفُه، ومصدر رزقِهِ.

أولاً: أعمالُه، ووظائفُه.

كانتْ للإمامِ الحافظِ أعمالٌ جليلةٌ عملَها وقام بها خلالَ حياتِهِ، وشَغِلَ وظائفَ ومناصب عِدةً، وكان في هذه الأعمال مثالَ العالِمِ العامِل.

ومن تلك الوظائفِ والأعمال[4]:

---

(1) أنظر: العسقلاني، تغليق التعليق:61/1 (مقدمة المحقق). وعويضة، ابن حجر العسقلاني:43 (بتصرف). وابن العماد، شذرات الذهب:271/7 (سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة).

(2) أنظر: العسقلاني، تغليق التعليق: 61/1 (بتصرف). وعويضة، ابن حجر العسقلاني: 43 (بتصرف).

(3) شاكر محمود، ابن حجر العسقلاني: 201/1 (بتصرف).

(4) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 581/2- 588 و 600-609 و618-620.

1. الإملاء: وكانتْ أولَ الأعمال التي قام بها، حيثُ عقد مجالس الإملاءِ، وكان أولَ ما شَرع فيها سنةَ (808هـ)، حيثُ أملى كتـاب "الإمتَـاع بـالأربعين المتباينةِ بشرطِ السماع" من حديثِهِ عن شيوخِهِ. وهكذا أملى كثيراً في مدارس ومجالس عِدةٍ، وفي أماكن عِدةٍ.
2. التدريس: وقد وِلي التدريس في التفسيرِ والوعظِ والحـديثِ، والفقـهِ، وفـي العديدِ من المدارسِ والأماكن.
3. الإفتاء: تولى إفتاء دارِ العدل في سنةِ (811هـ)، واستمر مع هذه الوظيفـةِ حتى ماتَ.
4. المشيخاتُ: وكان قد وِلي "مشيخةَ البيبرسـيةِ"، وذلـك سـنةَ (813هـ)، وانتُزعتْ منه مرةً ثم أعيدتْ له، واستمر فيها إلى أن انتُزعـتْ منـه مـرةً أخيرةً، وذلك سنةَ (849هـ).
5. خزن الكتُب: ووليها في المحموديةِ.
6. الخَطابةُ: تولاها بالجامع "الأزهر"، وخطب أيضاً بجامع "القلعـةِ" بالـسلطان جرياً على عادةِ قضاةِ الشافعيةِ، وخطب بجامع "بني أميةَ" بالسلطان أيـضاً، وخطب بجامع "عمرو بن العاص –رضي الله عنه-".
7. القضاء: وليه ست مراتٍ في الديارِ المصريةِ رغَم تصميمهِ على عدمِ دخولِهِ، وكان أولُ دخولِهِ فيه سنةَ (827هـ). وآخر دخولِهِ سنة (13/ ربيع الآخـر/ 852هـ)، واستمر فيه إلى أن عزلَ نفسه في يومِ (25/ جمادي الآخرةِ) من السنةِ نفسِها، حتى ماتَ فيها من شهرِ (ذي الحجةِ). وكانتْ ولايتُه للقـضاءِ تزيد على إحدى وعشرين سنةً بأشهرٍ.

ثانياً: مصدر رزقهِ:

كان الإمام الحافظُ من عائِلةٍ ثَريةٍ. فوالِده كان يعملُ تاجراً، ووالدتُه كانتْ مِن عائلةٍ غنيةٍ، فورث عنهما مالاً وفيراً[1].

---

(1) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 2/581- 588.

ولذلك كان في غنى عما في أيدي الناس؛ لأن الله قد هيأ له هذا المـالَ مـا يكفيهِ في قضاءِ حوائجِهِ من تِرحالٍ، وطلبِ علمٍ إلى أن شَبَ وتقلد المناصب المهمةَ، والوظائفَ التي تقاضى عليها المرتباتِ[1].

فكان –رحمه الله-   -وبهذا المال- متعففاً، متحرياً، محتاطـاً فـي مأكلِـهِ، وملبسِهِ، ومشربِهِ، منفقاً من مرتباتِهِ على وظائفِهِ، وعلى طلابِ العلمِ، ومؤلفاتِهِ التي ذاع صيتُها، وجلبتْ له النفع المعنوي والمادي، فعاشَ في عِزةٍ وشهامةٍ[2].

2. 2. 7 وفاته.

لما كانتْ سنةُ (852هـ)، عاد الحافظُ ابن حجرٍ إلى توليةِ القضاءِ في يـومِ (13/ ربيع الآخر) بعد أن عزِلَ عنه، فدام في هذا المنصبِ إلى أن عزلَ نفسه فـي يومِ (25/ جمادي الآخرةِ) من السنةِ نفسِها. وانقطع بعدها في بيتِهِ ملازماً التـأليفَ والتصنيفَ والإملاء، حتى مرض في ذي القعدةِ من السنةِ نفسِها أيضاً. ومـع ذلـك بقي يخْرج إلى الجامع للصلاةِ، والإقراءِ، والإملاءِ كالمعتادِ.

حتى اشتد بهِ المرض جداً في يومِ الثلاثاءِ (14/ذي الحجة) فترك الخـروج، وترك قيام الليل، وقام يصلي وهو جالس، إلى أن توفاه الله ليلـةَ الـسبتِ (18/ ذي الحجة) بعد العشاءِ بنحوِ ساعةٍ من السنةِ نفسِها[3]، والموافق سنةَ (1448م) تغمده الله برحمتهِ، وطيب ثراه بفضلهِ.

فبكاه الناس، وتأثروا عليه، حتى أهل الذمةِ، وحضر جنازتَه جمع لا يحصِيه إلا الله، وقُفِلَت الأسواقُ والدكاكين[4].

ومشى خلفَه، وصلى عليه القُضاةُ والعلماء والأمراء وغالب النـاس، حتـى دفنوه في تربةِ "الخَروبي" "بجامع الديلمي"[5].

---

(1) أنظر: العسقلاني، تغليق التعليق: 72/1 (مقدمة المحقق).

(2) أنظر: العسقلاني، تغليق التعليق:72/1 (مقدمة المحقق). نقلاً عن: الجزائري، ملخصات من الجواهر والدرر للسخاوي، لخصها الشيخ طاهر الجزائري: 50.

(3) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 1185/3-1193.

(4) المصدر نفسه: 1193/3-1197.

(5) المصدر نفسه: 1195/3.

وصلي عليه صلاةَ الغائبِ في أغلبِ البلدان الإسلاميةِ، مع التأسفِ، والحزن، والبكاءِ على فراقهِ وفَقْدِهِ[1].

وقد طُبِع هذا الحزن والأسفُ في قلوبِ ونفوسِ العامةِ والخاصةِ من النـاسِ، مما دفَع الأدباء إلى التبارزِ في رِثَائِهِ، بذكرِ مآثرِهِ، ومحامِدِهِ، وفضائِلِهِ، تعبيراً عـن حبهم وتقديرهم له.

وقد رثاه عدد كبير من الأُدباءِ والشُعراءِ بعددٍ من القـصائِدِ يطـولُ ذكِرهـا وحصرها هنا، إلا أنه يكتفى بذكرِ أبياتٍ جميلةٍ من قصيدةٍ رثاه فيها العلامةُ الشهاب أبو الطيبِ أحمد بن محمدٍ الحجازي، فقال فيها:

كـــل البريـــةِ للمنيـــةِ صـــائِره وقُفُولُهـــا شـــيئا فـــشيئا ســـائِره
والنفس إن رضـيتْ بـذا ربحـتْ وإن لم ترض كانت عنـد ذلـك خاسِـره
وأنــا الــذي راضٍ بأحكــامٍ مــضتْ عن ربنـا البـر المهـيمن صـادِره
لكن سئِمتُ العـيشَ مـن بعـد الـذي قـد خلـف الأفكـار مِنـا حـائِره
هـو شـيخُ الإسـلامِ المعظـم قـدره من كـان أوحـد عـصرِهِ والنـادِره
قاضـي القـضاةِ العـسقلاني الـذي لـم ترفـع الـدنيا خَـصِيما نـاظِره
وشِهاب ديـن الله ذي الفـضل الـذي أربى علـى عـددِ النجـومِ مكـاثَره
لا تعجبـوا لعلــوه فــأبوه مِــن قبلُ علـي فـي الـدنيا والآخـره[2]

2. 3 حياةُ الحافظِ ابن حجرٍ العلميةِ.

2. 3. 1 نشأتُه العلميةُ.

نشأ الحافظُ ابن حجرٍ - في البيئةِ التي تقدم الكلام عنها في المبحـثِ الأول- يتيماً، حيثُ فَقَدَ والديهِ وهو ابن أربعِ سنواتٍ، إذ ماتتْ أمه وهو طِفلٌ، ثم ماتَ والده

(1) السخاوي، الجواهر والدرر: 1197/3.

(2) المصدر نفسه: 1234/3.

بعد ذلك في سنةِ (777هـ). وقبلَ موتهِ أوصى بهِ أبا بكر الخروبي"، فقام برعايتهِ أحسن رعايةٍ، وعاش في كنفهِ غايةً في العِفةِ والصيانةِ والرياسةِ[1].

وبعد أن أنهى خمسةَ أعوامٍ من عمرِهِ، أدخله "الخروبي" المكتب، فقرأ عند "شمسِ الدين بن العلافِ" - الذي وِلي حسبةَ مِصر وقتاً- وعند "شمسِ الدين الأطروشِ". ولم يكمِلْ حفظَ كتابِ الله إلاّ عند فقيههِ ومؤدبهِ- شارحِ مختصر التبريزي- "صدر الدين السفطي"[2]، وهو في التاسعةِ من عمرِهِ[3].

ولما أكملَ إحدى عشرةَ سنةً، أخذه وصيه إلى الحج، وذلك سنةَ (784هـ)، وعندما أكملَ اثنتي عشرةَ سنةً، صلى بالناسِ التراويح بالمسجدِ الحرامِ[4].

وفي ذلك الوقتِ، سمِع بمكةَ على الشيخ "عفيفِ الدين عبدالله النشاوري"، غالب "صحيح البخاري". وهو أولُ شيخٍ يسمع عليهِ الحديثَ[5].

وقد بدأ الحافظُ ابن حجرٍ في أول طلبهِ للعلمِ: بقراءةِ القرآن تجويداً، وذلك على يدِ "الشهابِ أحمد بن محمدٍ بن الفقيه علي الخيوطي"، وبحثَ- وهو بمجاورةِ مكةَ سنة (785هـ)- على القاضي الحافظِ "جمال الدين بني ظهيرة المكي" في كتابِ "عمدةِ الأحكامِ" للحافظِ "عبدالغني المقدسي"[6].

ولما قَدِم من مكةَ قرأ على الصدر "سليمان الإبشيطي" شيئاً من العلمِ، وأصابه بعد ذلك فتُور عن الاشتغال بالعلمِ حتى استكملَ سبع عشرةَ سنةً، فلازم العلامةَ "شمس الدين بن محمدٍ المصري" في الفقهِ وأصولهِ، والعربيةِ، والحسابِ، وقرأ عليه جزءاً كبيراً من "الحاوي الصغير"، وأجاز له[7].

---

(1) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر:121/1. وابن العماد، شذرات الذهب:270/7 (سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة). وابن فهد، لحظ الألحاظ: 326/5.

(2) نسبة إلى مدينة "سفط" بمصر. أنظر: السخاوي، الضوء اللامع:2/ هامش 36.

(3) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 76. والشوكاني، البدر الطالع: 88/1، رقم (51).

(4) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 122/1. وابن فهد، لحظ الألحاظ: 326- 327.

(5) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 122/1-123.

(6) أنظر: السخاوي، ذيل رفع الإصر: 76. والسخاوي، الجواهر والدرر:124/1.

(7) السخاوي، الجواهر والدرر: 124/1. والسخاوي، ذيل رفع الإصر: 76-77.

وطلب من العلمِ ما غلب على العادةِ طلبه، من أصلٍ، وفرعٍ، ولغةٍ. وطاف على شيوخ الدرايةِ، وكان ذلك في زمن الفتور الذي مربهِ[1].

وكان قد حبب إليه التاريخُ، والنظر في أيامِ الناسِ وتواريخِهم، فَبرع في ذلك وألفَ فيها الكتب[2].

وحبب الله إليه عِلم الحديثِ، فأقبلَ عليه بالكليةِ، فبدأ يطلب ذلك بنفسهِ سنةَ (793هـ) بمكةَ، ولم يكثِر من ذلك إلا في سنةِ (796هـ)، فاجتمع بحافظِ الوقتِ "الزين العراقي"، فلازمه عشر سنين، وانتفع وتخرج به، وقرأ عليه ألفيتَه وشرحها له، وقرأ عليه النُكتَ على علومِ الحديثِ "لابن الصلاح"، وغير ذلك من الكتبِ[3].

وأكثَر جداً من المسموع والشيوخ، فسمِع العالي والنازلَ[4]، ووصلَ من الكتبِ الكبار شيئاً كثيراً، ولم تنتهِ سنةُ (796هـ) حتى اتسعتْ معارفُه في الحديثِ، وارتحلَ إلى بلادِ الشامِ، ومِصر، والحجاز[5].

وهذا بغض النظر عن اشتغالِهِ بالعلومِ الأخرى غير الحديثِ، كالفقهِ، والعربيةِ، والأصول، وغيرها من العلمِ المنقول والمعقول، حيثُ تفقه بكثيرٍ من المشايخ، فقرأ على الإمامِ "الأبناسي" الكثير من كتبِ الفقهِ، وتفقه بالإمامِ "البلقيني"، ولازمه، وحضر دروسه، وقرأ عليه، وكذلك لازم "العز بن جماعة" في غالبِ العلومِ[6].

---

(1) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 125/1.

(2) المصدر نفسه: 125/1.

(3) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 126/1-127.

(4) العالي: هو اختصار عدد رجال الإسناد ما أمكن، أي: قلة عدد رجال الإسناد التي توصل الإنسان إلى النبي ﷺ، وعكسه النازل. أنظر: آل حميد، شرح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر العسقلاني: 152-155.

(5) السخاوي، الضوء اللامع: 38/2. والسخاوي، ذيل رفع الإصر: 79.

(6) السخاوي، ذيل رفع الإصر: 77-78.

2. 3. 2 رحلاتُه العلميةُ.

قام الحافظُ ابن حجرٍ بعِدةِ رحلاتٍ علميةٍ في كثيرٍ من البلدان الإسلاميةِ، طمعاً منه في طلبِ الحديثِ، والفوائدِ المرجوةِ منه، فمنها ما كانتْ داخلَ مصر، ومنها ما كانت خارجها، والتقى خلالَها بعِدةِ علماء، أخذَ عنهم، وأعطاهم[1].

أولاً: رحلاتُه داخلَ مِصر:

1. رحلته إلى قُوص: رحلَ إليها سنةَ (793هـ)، لكنه لم يستفِد منها في الحديث، بل لقي جماعةً من العلماءِ من أهل الأدبِ، وسمِع من نَظْمِهم[2].
2. رحلتُه إلى الإسكندريةِ: ورحلَ إليها سنةَ (797هـ)، والتقى أيضاً بعدةِ علماءٍ، من أبرزهم: "شمس الدين بن الجزري"، وبقي فيها عدةَ شهورٍ[3].

ثانياً: رحلاتُه خارج مِصر:

1. رحلتُه إلى الحِجاز:

وذلك سنةَ (799هـ)، عن طريقِ البحر، ومر بأماكن فيها، والتقى بمشايخَ أخذَ عنهم وأفاد منهم[4]، ومن تلك الأماكن: الطور، وينْبع، وجدة، ومنى، والمدينةُ، ومكةُ المكرمةُ.

وكان قد رحلَ إلى مكةَ والمدينةِ ثلاثَ رحلاتٍ[5]، - وبغض النظر عن رحلاتِهِ إليها للحج- وفي كِل مرةٍ يرحلُ إليها يلتقي بجمعٍ من العلماءِ والمسنِدِين، ذكرهم السخاوي في كتابِهِ: "الجواهر والدرر في ترجمةِ شيخ الإسلامِ ابن حجرٍ"[6].

2. رحلتُه إلى اليمن:

رحلَ الحافظُ إلى اليمن رحلتين:

---

(1) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 142/1-161.

(2) أنظر: المصدر نفسه: 142/1-145.

(3) المصدر نفسه: 145/1-146.

(4) المصدر نفسه: 146/1-147.

(5) أنظر: المصدر نفسه: 147/1 وما بعدها.

(6) المصدر نفسه: 153/1-156.

الأولـى: فـي سـنةِ (800هـ)، فلقـي غيـر واحـدٍ، بتَعِـز، وزبيـد، وعدن، والمهجم، ووادي الحصيب. وأخذَ عنهم وخرج وحدثَ[1].

أما الثانيةُ: فكانتْ سنةَ (806هـ) وذلك بعد مجاورتِهِ لمكةَ في بعـض هـذه السنةِ نفسِها، فلقي أيضاً بعض الذين لقاهم في الرحلةِ الأولى، ولَقِي غيرهم، فحملوا عنه، وحمِلَ عنهم[2].

ولما رجع من رحلتِهِ الأولى إليها ذاهباً إلى "مكةَ"، وعاد منها إلـى "مِـصر" حاجاً- وذلك سنةُ (801هـ)-: جد في استكمال ما بقي عليه من مسموعٍ "القـاهرةِ" و"مِصر".

وكان فيها الكثير من شيوخِهِ ومسموعِهِ[3].

3. رحلتُه إلى الشامِ:

رحلَ إليها سنةَ (802هـ)، وذلك قَبلَ رحلتِهِ الثانيـةِ إلـى الـيمن، فـسمِع بـ"سـريا قـوس"، و"قطيـة"، و"غـزة"، و"نـابلس"، و"الرملـة"، و"بيـت المقدسِ"، و"الخليل"، و"دمشق"، و"الصالحيةِ"، وغيرها من القرى والبلدان، فلقي أيضاً الكثير، وسمِع وحملَ عنهم، وحملوا عنه[4].

2. 3. 3 شُيوخُه وتلاميذُه.

2. 3. 3. 1 شيوخُه.

تَتَلمذَ الحافظُ على عدةِ مشايخَ، هم من الكثْرةِ ما يصعب الإحاطةُ بهم في هذه الدراسةِ، وقد قام المتَرجم نفسه بترجمتِهم في معجمهِ المسمى "المجمـع المؤسـس بالمعجمِ المفهرسِ"[5].

---

(1) السخاوي، الجواهر والدرر: 147/1-151.

(2) المصدر نفسه: 151/1- 153.

(3) المصدر نفسه: 155/1.

(4) المصدر نفسه: 156/1-161.

(5) مطبوع بمؤسسة الرسالة في بيروت، حققه: محمد شكورامرير الميادين، طبعت الطبعة الأولى سنة 1417هـ - 1996م.

فلا يسع الباحثُ إلا ذِكر أشهرهم الذين تلقى عنهم، وأثروا في حياتهِ العلميةِ، وذِكْر شيئاً من ترجمتِهم- باختصار-.

فتتلمذَ ابن حجرٍ على شيوخٍ في مختلفِ العلومِ، شرعيةً كانت أم غير شرعيةٍ، فكان له شيوخُه في القراءاتِ، والفقهِ، وأصول الفقهِ، واللغةِ، والحديثِ. وفيما يلـي، ذِكْر بعضِ شيوخِهِ في كُل عِلْمٍ من هذه العلومِ:

أولاً: شيوخُه في القراءاتِ:

ويقْتَصر على ذِكْر شيخِهِ التنوخي"[1]:

وهو إبراهيم بن أحمد بن عبدِالواحدِ بن عبدِالمؤمن التنوخي، البعلي الأصلَ، ثم الدمشقي، نزيلُ القاهرة، شيخُ الإقراءِ.

ولِد سنة (709هـ)، وتوفي سنة (800هـ).

أجاز له كثيرون، وطلب الحديثَ بنفسِهِ، فسمِع الكثير، وعني بالقراءاتِ ومهر فيها، وتفقه على مشايخَ عِدةٍ وفي أماكن عِدةٍ، وأذِنوا له، وأفاد، وحدثَ قديماً.

قال ابن حجرٍ: "قرأتُ عليه الكثير، ولازمتُه طويلاً، وخرجتُ له عـشارياتٍ غايةً... "[2].

وقال أيضاً: "قرأتُ على الشيخ برهان الدين المذكور:(المسلـسلَ بالأوليـةِ) بسماعِهِ عليه..." [3].

ثانياً: شيوخُه في الفقهِ:

1. البلْقيني[4]:

---

(1) أنظر: العسقلاني، إنباء الغمر:398/3-401 (وفيات سنة 800). وابن العماد، شذرات الذهب: 363/6-364 (سنة ثمانمائة). والعسقلاني، المجمع المؤسس للمعجم المفهرس: 35-66.

(2) العسقلاني، المجمع المؤسس للمعجم المفهرس: 35-66.

(3) المرجع السابق: 35-66.

(4) أنظر: العسقلاني، المجمع المؤسس:301-305؛ والسخاوي، الضوء اللامع:85/6، رقم (226). والشوكاني، البدر الطالع:506/1، رقم (254). والسيوطي، حسن المحاضرة: 329/1. والعسقلاني، إنباء الغمر: 108/5 (وفيات سنة 805هـ).

هو شيخُ الإسلام سراج الدين أبو حفصٍ عمر بن رسلان بن نصيرٍ بن صلح بن شهابٍ بن عبدالِخالق بن عبدالِحق الكناني، البلقيني، ثم القاهري، الشافعي.

ولِد سنةَ (724هـ) ببلْقِينةَ –قريةٌ في مصر-، توفي سنةَ (805هـ).

حفِظَ "القرآن" وهو ابن سبع سنين، وحفِظَ "المحرر" في الفقهِ، و"الكافيةَ" لابن مالكٍ في النحو، و"مختصر ابن الحاجبِ"، و"الشاطبية".

برع في الفقهِ، والأصول، وانتهتْ إليه رياسةُ المذهبِ، والإفتاءِ، وبلَغَ رتبةَ الاجتهادِ، وكانتْ له ترجيحاتٌ في مذهبِهِ خالفَ فيها مارجحه الإمام "النووي". كما وله اختياراتٌ خارجيةٌ عن المذهبِ.

قال الحافظُ ابن حجرٍ: "لازمتُ الشيخَ مدةً، وقرأتُ عليه عِدةَ أجزاءٍ حديثيةٍ، وسمِعتُ عليه أشياء، وحضرتُ دروسه الفقهيةَ... وسمعتُ عليه الكثير من صحيح البخاري... ومن صحيح مسلمٍ....".

2. ابن النحوي[1]:

هو عمر بن علي بن أحمد بن محمدٍ بن عبدِالله الأنصاري، الأندلسي الأصلَ، المصري، نزيلُ القاهرةِ المعروفُ بـ "ابن الملَقن"، وكان والِده نَحويـاً، فـآثر أن ينسب بـ "ابن النحوي" على أن ينسب بـ "ابن الملقن"؛ لأنه كان يغضب من ذلك؛ لأن "الملقن" هو زوج أمهِ، وسمي بذلك؛ لتلقينِهِ الناس القرآن، ولأجل ذلك آثر الباحثُ هنا ذِكْر لقبِهِ (ابن النحوي).

ولِد سنةَ (723هـ)، وتُوفي سنةَ (804هـ).

حفِظَ "القرآن" صغيراً، وحفِظَ "العمدةَ"، و"المنهاج"، وعني بالطلبِ في صغرِهِ، فلازم المشايخَ، وسمِع عنهم، وأجازوا له جماعةٌ.

---

(1) أنظر: العسقلاني، المجمع المؤسس:307- 310. والشوكاني، البدر الطالع:508/1-509، رقم (255). والسيوطي، حسن المحاضرة:438/1. والسخاوي، الضوء اللامع:100/6، رقم (330). والعسقلاني، إنباء الغمر: 41/5-45 (وفيات سنة 804هـ). وابن العماد، شذرات الذهب: 44/7 (سنة أربع وثمانمائة).

ولي القضاء والتدريس في عصرِهِ، واشتغلَ بالتصنيفِ وهو شاب، وكان لـه عِدةُ مصنفاتٍ، منها: "طبقاتُ الفقهاءِ الشافعيةِ"، و"طبقاتُ المحدثين"، وفي الفقهِ "شرح المنهاجِ"، وغير ذلك.

قالَ ابن حجرٍ: "قرأتُ على الشيخِ قطعةً كبيرةً مـن شـرحِهِ الكبيـرِ علـى "المنهاجِ"، وأجاز لي، وقرأتُ عليه.. وسمِعتُ منه..." [1].

3. الأبناسي[2]:

هو إبراهيم بن موسى بن أيوب بن الأبناسي، الفقيه الشافعي، برهان الـدين، أبو محمد، نزيلُ القاهرةِ.

ولِد سنةَ (725هـ)، وتوفي سنةَ (802هـ).

حفِظَ القرآن شاباً، وحفِظَ كُتُباً، ودرس الفِقه، والعربيةَ، والأصـولَ، وسـمِع الحديثَ على عِدةِ مشايخَ.

ولي التدريس في عِدةِ أماكن، وولي الإفتاء، وعين قاضياً.

قالَ ابن حجرٍ: "اجتمعتُ به قديماً، وكان صديقَ أبي، ولازمتُه بعد الـسبعين، وبحثتُ عليه في "المنهـاجِ"، وقـرأتُ عليـه قطعـةً كبيـرةً مـن أول "الجـامع للترمذي"..."[3].

ثالثاً: شيوخُه في أصول الفقهِ:

ويكْتفى بذكرِ ابن جماعةٍ[4]:

---

(1) العسقلاني: المجمع المؤسس: 309- 310.

(2) أنظر: العسقلاني، المجمع المؤسس:77-78. والعسقلاني، إنباء الغمر:144/4-147 (وفيات سنة 802هـ). وابن العماد، شذرات الذهب:13/7 (سنة اثنتين وثمانمائة). والسيوطي،حسن المحاضرة:437/1-438. والسخاوي، الضوء اللامع:172/1-173.

(3) العسقلاني، المجمع المؤسس: 77-78.

(4) أنظر: العسقلاني، إنباء الغمر: 240/7-243 (وفيات سنة 819هـ). والسخاوي، الضوء اللامع: 171/7-173. وابن العماد، شذرات الذهب: 139/7-140. والسيوطي، حسن المحاضرة: 548/1.

وهو محمد بن أبي بكرٍ بن عبدِالعزيز بن محمدٍ بن إبراهيم بن سعدِ الله بـن جماعةٍ، عز الدين، الشافعيْ.

ولد سنةَ (749هـ)، وتُوفي سنةَ (819هـ).

حفِظَ "القرآن" في شهرٍ واحدٍ، ونشأ مشتغلاً بالعلمِ، مالَ إلى فنـون المعقـول فأتقنَها إتقاناً بالغاً، إلى أن صار هو المشار إليه في الديار المصريةِ، والمفاخر بـهِ علماء العجمِ، له تصانيفٌ عديدةٌ تقرب في ألفِ مصنفٍ.

قالَ الحافِظُ ابن حجرٍ: "لازمتُه من تسعين إلى أن ماتَ، وكان يؤدي كثيـراً، ويشهد لي في غيبتِهِ بالتقدمِ، ويتأدب معي إلى الغايةِ، مع مبالغتي في تعظيمِهِ، حتى كنتُ لا أسميهِ في غيبتِهِ إلا إمام الأئمةِ"(1).

وقد أخذَ عنه الحافِظُ": "حاشيةَ العضدِ"، و"شرح جمع الجوامِعِ".

رابعاً: شيوخُه في اللغةِ العربيةِ، وما يتعلقُ بها:

1. الفيروزآبادي(2):

هو محمد بن يعقوب بن محمدٍ بن إبراهيم بن عمر بن أبي بكرٍ الـشيرازي، الفيروزآبادي، اللغوي، الشافعي.

ولد سنةَ (729هـ)، وتوفي سنة (817هـ).

حفِظَ "القرآن" وهو ابن سبعٍ، وأخذَ الأدب واللغةَ عن والِـدِهِ، وغيـرِهِ مـن العلماءِ، وكانت له عِدةُ رحلاتٍ طلب فيها العلم، وله عِدةُ مؤلفـاتٍ فـي التفـسير، والحديثِ، واللغةِ.

قالَ الحافِظُ ابن حجرٍ: "اجتمعتُ به فـي "زبيـد"، وفـي "وادي الحـصيبِ"، وناولني جل "القاموس"، وأذِن لي مع المناولةِ أن أرويه عنه، وقـرأتُ عليـه مـن حديثِهِ..."(3).

---

(1) العسقلاني، إنباء الغمر:242/7. وابن العماد، شذرات الذهب: 140/7.

(2) أنظر: العسقلاني، إنباء الغمر:159/7-163 (وفيات سنة 817هـ). والشوكاني، البدر الطالع:280/2- 284، رقم (531). والسخاوي: الضوء اللامع:79/10-86، رقم (273). وابن العماد، شذرات الذهب:126/7 (سنة سبع عشرة وثمانمائة).

(3) العسقلاني، إنباء الغمر: 162/7-163 (وفيات سنة 817هـ).

2. الغُماري[1]:

هو شمس الدين محمد بن علي بن عبدِالرزاق الغُماري، المصري، المالكي.

ولِد سنةَ (720هـ)، وتوفي سنةَ (802هـ).

تلقى العربيةَ، وسمِع الكثير من مشايخَ مكةَ، والإسكندريةِ، وحدثَ بالكثير.

كان كثير المعرفةِ بالعربية، كثير الحِفظِ للشعرِ ولا سيما الشواهد، قوي المشاركةِ في فنون الأدبِ، تخرج بهِ الكثير من الفُضلاءِ.

3. البدر البشتكي[2]:

هو بدر الدين محمد بن إبراهيم بن محمدٍ، الدمشقي الأصلَ، البشتكي، الأديب.

ولِد سنةَ (748هـ)، وتوفي سنةَ (830هـ).

حفِظَ "القرآن"، وعِدةَ مختصراتٍ، ونشأَ في العلمِ، ومهر في الأدبِ، وكان كثير الإنْجِماعِ، حسن الأخلاق، وكان عديم النظير في الذكاءِ، وسرعةِ الإدراكِ، إلا أنه تَبلد ذهنُه بكثرةِ النسخِ.

قال الحافظُ ابن حجرٍ: "سمعتُ منه كثيراً من شِعرِهِ، ومن فوائِدِهِ"[3].

خامساً: شيوخُه في الحديثِ:

1. العراقي[4]:

(1) أنظر: العسقلاني، إنباء الغمر:179/4-181 (وفيات سنة 802هـ). وابن العماد، شذرات الذهب:19/7-20 (سنة اثنتين وثمانمائة). والسيوطي، حسن المحاضرة:537-538.

(2) أنظر: العسقلاني، إنباء الغمر:132/8-133 (وفيات سنة 839هـ). والسخاوي، الضوء اللامع:277/6-278، رقم (932). والسيوطي، حسن المحاضرة:573/1. وابن العماد، شذرات الذهب: 195/7 (سنة ثلاثين وثمانمائة). والشوكاني، البدر الطالع: 93/2-94، رقم (391).

(3) العسقلاني، إنباء الغمر: 133/8 (وفيات سنة 830هـ).

(4) أنظر: العسقلاني، إنباء الغمر:170/5-177 (وفيات سنة 806هـ). والسخاوي، الضوء اللامع: 171/4-177، رقم (452). وابن العماد، شذرات الذهب:55/7 (سنة ست

هو زين الدين عبدالرحيم بن الحسين بن عبدالرحمن، المهراني المولد، العراقي الأصلَ، الكردي، حافظُ العصر.

ولد سنةَ (725هـ)، وتوفي سنةَ (806هـ).

اشتغلَ بالعلوم، وحفظ "التنبيه"، وأحب "الحديث"، وسمعه، وتقدم فيه، وحبب إليه حتى غلب عليه، وتوغلَ فيه حتى صار لا يعرفُ إلا به، وانصرفتْ أوقاتُه فيه.

وكان كثير الحياءِ، منْجمعاً عن الناسِ، حسن النادرة والفكاهةِ، جميلَ الصورةِ، كثير الوقار.

له مصنفاتٌ عِدةٌ، وتصدى للتدريس والقضاءِ.

قالَ الحافظُ ابن حجرٍ: "لازمتُ شيخَنا عشر سنين، تخللَ في أثنائِها رحلاتي إلى الشامِ وغيرها، وقرأتُ عليه من المسانيدِ والأجزاءِ، وبحثتُ عليه شرحه على "منظومتِهِ" وغَير ذلك، وشهد لي بالحفظِ في كثيرٍ من المواطن، وكتب لي خَطه بذلك مِراراً"[1].

2. الهيثمي[2]:

هو الحافظُ نور الدين أبو الحسن علي بن أبي بكرٍ بن سليمان الهيثمي، الشافعي.

ولد سنةَ (735هـ)، وتُوفي سنةَ (807هـ).

قرأ "القرآن"، وصحِب الشيخَ "زين الدين العراقي" هو صغير، فسمِع معه من ابتداءِ طلبِهِ، وسمِع عن كثيرٍ، وعنِي بهذا الشأن، وكَتَب، وجمع، وصنفَ.

كان هيناً، ليناً، ديناً، خيراً، محِباً للخير، كثير الاستحضار للمتون.

وثمانمائة). والشوكاني، البدر الطالع:1/354-356 رقم (236). والسيوطي، حسن المحاضرة: 360/1. والعسقلاني، المجمع المؤسس: 254-257.

(1) العسقلاني، إنباء الغمر: 172/5 (وفيات سنة 806هـ).

(2) أنظر: العسقلاني، إنباء الغمر:256/5-260 (وفيات سنة 807هـ). والعسقلاني، المجمع المؤسس:288-290. والسيوطي، حسن المحاضرة: 362/1. والشوكاني، البدر الطالع:441/1-442، رقم (214). وابن العماد، شذرات الذهب:70/7 (سنة سبع وثمانمائة).

قالَ الحافظُ ابن حجرٍ: "قرأتُ عليه الكثير قريناً للشيخ، وممـا قـرأتُ عليـه بانفرادٍ نحو النصفِ من "مجمع الزوائِدِ" له..." [1].

3. البالسي[2]:

هو بدر الدين أبو عبدِاللهِ محمد بن عمر بن محمدٍ بن عمر بن القُدوةِ أبو بكرٍ بن قِوامٍ، البالسي الأصلَ، الصالحي، الشيخُ المسنِد الكبير.

وِلد سنةَ (721هـ)، تُوفي سنةَ (803هـ).

سمِع الكثير من عفيفِ الدين إسحاق بن يحيى الآمدي الحنفي، وغيرِهِ، وكان صاحب دينٍ وخَيرٍ.

قالَ الحافِظُ ابن حجرٍ: "فقرأنا عليه شبيهاً بالأذان[3]"[4].

2. 3. 3. 2 تلاميذُه.

كان للإمامِ الحافظِ تلاميذٌ كُثُر، لا يسع الباحثُ حصرهم في هـذه الدراسـةِ، وإنما سيذكُر منهم أشهرهم.

1. السخاوي[5]:

هو شمس الدين محمد بن عبدِالرحمن بن محمدٍ بن أبي بكرٍ بن عثمـان بـن محمدٍ، السخاوي الأصلَ، القاهري المولد، الـشافعي المـذهب، نزيـلُ الحـرمين الشريفين.

وِلد سنةَ (831هـ)، وتُوفي سنةَ (902هـ).

---

(1) العسقلاني، إنباء الغمر: 257/5-260 (وفيات سنة 807هـ).

(2) أنظر: العسقلاني، إنباء الغمر:339/4 (وفيات سنة 803هـ). والعسقلاني، المجمع المؤسس:357-359. وابن العماد، شذرات الذهب:38/7 (سنة ثلاث وثمانمائة).

(3) ومعنى ذلك: أنهم كانوا يقرأون عليه كلمةً كلمةً تقطيعاً وبصوت مرتفع قليلاً، كالأذان؛ وذلك لأنه كان ضعيف السمع. أنظر: العسقلاني، إنباء الغمر: 339/4 (وفيات سنة 803هـ).

(4) العسقلاني، إنباء الغمر: 339/4 (وفيات سنة 803هـ).

(5) أنظر: السخاوي، الضوء اللامع:2/8- وهامش ص32، رقم (1). وابن العماد، شذرات الذهب: 15/8-17(سنة اثنتين وتسعمائة). والشوكاني، البدر الطالع:184/2-186، رقم (457).

قرأ "القرآن" صغيراً، وحفِظَ عِدةَ كُتُبٍ، وبرع في الفقهِ، والعربيةِ، والقراءاتِ، والحديثِ، والتاريخِ، وشارك في الفرائضِ، والحسابِ، والتفسيرِ، وأصـول الفقـهِ، والميقاتِ وغيرِها.

أخَذَ عن جماعةٍ لا يحصون، وأذِن له غير واحدٍ بالإفتاءِ، والتدريسِ، وسـمِع الكثير على شيخهِ الحافظِ ابن حجرٍ، ولازمه، وحملَ عنه ما لم يشاركْه أحـد فيـه غيره، وتلقّى عنه الكثير من مصنفاتِهِ.

قالَ عنه الحافظُ ابن حجرٍ: "هو أمثَلُ جماعتي"، وأذِن له[1].

وله مصنفاتٌ عِدةٌ، كان منها كتاب: "الجواهر والدرر في ترجمةِ شيخ الإسلامِ ابن حجرٍ"، والذي اعتمد عليه الباحثُ اعتماداً أساسياً في ترجمتِهِ هذه للحـافظِ ابـن حجرٍ.

2. البقاعي[2]:

هو برهان الدين إبراهيم بن عمر بن حسنِ الرباطُ بن علي بـن أبـي بكـرٍ البقاعي، الشافعي، نزيلُ القاهرةِ، ثم دمشقَ.

وِلد سنةَ (809هـ)، وتُوفي سنةَ (885هـ).

اشتغلَ بالنحوِ، والفقهِ، وبرع في جميعِ العلومِ- حديثاً، وتفسيراً، وتاريخـاً- وفاقَ الأقران، وصنفَ تصانيفَ عِدةً.

أخذَ العلم على الكثيرِ من المشايخِ، من بينِهم الإمام الحافُظُ ابن حجرٍ.

3. أبو يحيى زكريا الأنصاري[3]:

---

(1) ابن العماد، شذرات الذهب: 15/8 (سنة اثنتين وتسعمائة).

(2) أنظر: السخاوي، الضوء اللامع:101/1-107. وابن العماد، شذرات الذهب:339/7-340 (سنة وخمس وثمانين وثمانمائة). والشوكاني، البدر الطالع:19/1-21، رقم (12).

(3) أنظر السخاوي، ذيل رفع الإصر: 140-150. وابن العماد، شذرات الـذهب:134/8-135(سنة خمس وعشرين وتسعمائة). والسخاوي، الضوء اللامـع:234-238، رقـم (892). والغَزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة: 196/1-207(حرف الزاي من الطبقة الأولى).

هو زين الدين الحافظُ زكريا بن محمدٍ بن أحمد بـن زكريـا الأنـصاري، السنيكي، القاهري، الشافعي، شيخُ الإسلامِ، قاضي القضاةِ.

ولد سنةَ (820هـ)، وتُوفي سنةَ(926هـ).

حفِظَ "القرآن"، وحفِظَ عِدةَ مصنفاتٍ في الفقهِ وغيرِه، واشتغلَ بالعلمِ وجد فيه. وعرِفَ بالتواضعِ، وحسن المعاشرةِ، والأدبِ، والعِفةِ.

كان له عِدةُ مشايخَ، من بينهمِ الإمام الحافظُ ابن حجرٍ، حيثُ أجاز له بقـراءةِ "القرآن"، وبقراءةِ الفقهِ، ودرس في عِدةِ أماكن، وولي القضاء، واستمر في التدريسِ والتصنيفِ وله عِدةُ مصنفاتٍ.

2. 3. 4 العلوم التي برع فيها.

كان الإمام ابن حجرٍ موسوعةً مكونَةً من عِدةِ علومٍ برع فيها، فقد اشتغلَ من صِغَرِهِ بالعلومِ عامةً -من أدبٍ، وتاريخٍ، وفقهٍ، وغيرِ ذلك- وبالحديثِ خاصةً.

وفيما يأتي ذِكْر كُل علمٍ من العلومِ التي برع فيها، مع بيان دورِهِ فيها:

أولاً: علم الأدبِ:

وكان هذا العلُم أولَ العلومِ التي اشتغلَ بها، وذلك سنةُ (787هـ).

قالَ السخاوي: "ونَظَرَ في فنون الأدبِ من أثناءِ سنةِ "اثنتين وتسعين"[1]، ففاقَ فيها حتى لا يسمع شعراً، إلا ويستحضر من أين أخذَه الناظم، وتولع بذلك، وما زالَ يتبعه خاطِره حتى فاقَ فيه وساد، وطارح الأدباء، وقالَ الـشعر الرائـقَ، والنثـر

(1) قال الأستاذ سعيد القزقي: " لكن نقل السخاوي في الجواهر والدرر(124/1) " على أنني قرأت بخط صاحب الترجمة: وأول اشتغالي بالعلم، سنة سبع وثمانين" ثم رجح أنه سنة اثنتين وتسعين، لكن هذه قرينة على أن ما ذهب إليه البقاعي هو الراجح، لا سيما وقـد اشتهر بالشعر ولا يحصل ذلك إلا بطول الممارسة فإذا كان كما قال السخاوي، فيكـون اشتغاله في الأدب سنة واحدة حيث اشتغل سنة "ثلاث وتسعين" بالحديث ومال إليه ميلة واحدة. وفي السنة لا يتمكن المرء من بلوغ الدرجة العلية في الفن. وبهذا يتـرجح مـا ذهب إليه البقاعي- والله أعلم-" العسقلاني، تغليق التعليق:1/هـامش ص161 (مقدمـة المحقق).

الفائقَ، ونَظَم مدائِح نبويةً، ومقاطع، وكتب عنه الأئمةُ من ذلك، وكان – والله أعلم- عجباً في استحضار ذلك والمذاكرةِ له...."[1].

ثانياً: علم التاريخ:

وحبب إليه هذا العلم منذُ الأيامِ الأولى التي اشتغلَ فيها بعلمِ الأدبِ، فَنَظَر في التواريخ، وأيامِ الناسِ، ووقائعِ الأحداثِ، وأحوال الرواةِ، حتى إنه كان يستأجِر كُتُب التاريخ مِمن يمتَلِك منها.

وقد رغبه في هذا العلمِ شيخُه "البدر البشتكي"[2].

فبرع الحافِظُ بهذا العلمِ، وصنفَ فيه المصنفاتِ، حتى اشتهرتْ واعتُمِدتْ بين العامةِ والخاصةِ. وكان من أبرز تلك المصنفاتِ: "الإصابة في تمييز الصحابةِ" و"إنباء الغُمر بأبناءِ العمرِ" و"تهذيب التهذيبِ" و "نُخْبةُ الفكرِ" وغيرها.

ثالثاً: علم التفسير:

كان الإمام ابن حجرٍ- وكما وصفَه أحد الكُتابِ-: آيةً من آياتِ الله تعالى في التفسير، فكان يأتي في مجالسِهِ مِن التفسيرِ بدقائِقَ ومهماتٍ وغرائب لا توجد عند سائر المفَسرين وكتبهِم، بل ينشِؤُها من فِكْرِهِ[3].

وكان له في هذا العلمِ عِدةُ مصنفاتٍ، منها: "الإعجاب ببيان الأسبابِ" و"الإحكام لبيان ما في القرآن من الإبهامِ" و"الإتقان في جمع أحاديثِ فضائل القرآن"، وغيرها[4].

رابعاً: علم الفقهِ:

بعد أن كان منشغِلاً بالعلومِ السابقةِ في باديء أمرِهِ: اتجه إلى الاشتغال بالفقهِ، وذلك بِنُصحِ من الإمام "محِب الدين بن الوجدية المالكي".

---

(1) السخاوي، الجواهر والدرر:126/1.

(2) المصدر نفسه:125/1.

(3) أنظر: عبد الستار الشيخ، الحافظ ابن حجر:193. والعسقلاني، تغليق التعليق:165/1 (مقدمة المحقق). نقلاً عن: الجزائري، ملخصات من الجواهر والدرر:10.

(4) أنظر: عبد الستار الشيخ، الحافظ ابن حجر:193. وما بعدها. وسيأتي الكلام عن هذه المصنفات في المطلب السابع- إن شاء الله-.

قال الحافظُ ابن حجرٍ: "واجتمع بي مرةً بمصر فرآني حريصاً علـى سـماعِ الحديثِ، وكتبِهِ، فقال: اصرفْ بعض هذه الهمةِ إلى الفقـهِ، فـإنني أرى بطريـقِ الفراسةِ أن علماء هذا البلدِ سينقرضون، وسيحتاج إليك، فلا تُقصر بنفسِك. فَنَفَعتنـي كلمتُه، ولا أزالُ أترحم عليه بهذا السبب- رحمه الله تعالى-"[1].

فانطلقَ يشتغلُ بهذا العلمِ، وتلقاه على عِدةِ مشايخَ، منهم: الأبناسي، والبلقينـي اللذين تقدم ذكرهما في شيوخِهِ في الفقهِ.

فَبرع الإمام الحافظُ فيه، ويشهد على ذلك أمران[2]:

أحدهما: مصنفاتُه في الفقهِ، وأحاديثِ الأحكامِ، والتي من بينِها كتاب: "بلوغُ المرامِ من أدِلةِ الأحكامِ".

وثانيهما: توليه وظيفةَ الإفتاءِ، ووظيفةَ قاضـي قـضاةِ الـشافعيةِ. وهاتـان الوظيفتان لا تحصل إلا بوجودِ قدرةٍ ومكنَةٍ فقهيةٍ عاليةٍ.

خامساً: علم الحديثِ:

كان الحافِظُ ابن حجرٍ منْذُ نشأتِهِ- وذلك قبلَ شُروعِهِ في طلبِ علمِ الفقهِ -قد مالَ ميلاً كبيراً إلى علمِ الحديثِ ومصطلحِهِ، فَحبب إليه هذا العلم، فتلَقاه عن عشراتِ المشايخِ، وقام بالترحال إلى بلدانٍ عِدةٍ قاصداً التلقي عن مشايخِها، فَبرع فيه وأصبح حجةَ الأعلامِ وقدوةَ الأمةِ، وشهد واعترف له بتَفوقِهِ ونُبوغِهِ علماء كُثُر[3].

وقال ابن تغري بردى فيه: "وكان- رحمه الله- حافظَ المـشرقِ والمغـربِ، أمير المؤمنين في الحديثِ، انتهتْ إليه رئاسةُ علمِ الحديثِ مـن أيـامِ شَـبيبتِهِ بـلا مدافعةٍ"[4].

ويشهد له في ذلك الشأن أمور، منها[5]:

1. شهادةُ كبار علماءِ الحديثِ من شيوخِهِ ومعاصريِهِ ومن جاء بعدهم.

---

(1) العسقلاني، المجمع المؤسس: 396.

(2) أنظر: عبد الستار الشيخ، الحافظ ابن حجر: 209- 210.

(3) أنظر: العسقلاني، تغليق التعليق:1/ 165- 166(مقدمة المحقق).

(4) ابن تغري بردى، المنهل الصافي:2/ 23، رقم(223).

(5) أنظر: عبد الستار الشيخ، الحافظ ابن حجر: 225- 226.

2. توليه تدريس الحديثِ وعلومِهِ في العديدِ من المدارسِ.
3. تصانيفُه الكثيرةُ المفيدةُ، والتي وصلتْ إلى ما يقارب مائةً وسبعين مصنفاً ومؤَلفاً، ما بين كتابٍ ورسالةٍ.

2. 3. 5 مكانتُه العلميةُ وثناء العلماءِ عليه[1].

من خلال تتبعِ الباحثِ واطلاعِهِ على نشأةِ الحافِظِ ابن حجرٍ، وكيفَ بدأ بطلبِ العلمِ، وكيفَ قام بالرحلاتِ العلميةِ إلى الكثيرِ من البلدان للتلقي عن مشايخِها، وكيفَ اهتم بالاشتغال بعِدةِ علومٍ، وبالاشتغال بالتدريسِ والتصنيفِ والإملاءِ، وغيرِ ذلك من الأمورِ التي دعتْ إلى بلوغِهِ القمةَ العلميةَ: يتضح -من خلال ذلك كُلِهِ- مدى مكانتُه العلميةُ.

وقد تحققَتْ تلك المكانَةُ في عصرِهِ، وبين عامةِ الناسِ وخاصتِهم، وفي أكثرِ البلدان الإسلاميةِ، حتى ذاع صيتُه، وعلَتْ مكانتُه في ذلك الحين إلى يومِنا هذا.

كما وتَتضِح مكانتُه من خلال ثناءِ العلماءِ عليه قديماً وحديثاً -وكان ذلك الثناء شاهداً عليها- فأثنى عليه شيوخُه، ومعاصروه من أقرانِهِ وتلامذتِهِ، وأثنى عليه مِن بعدِهم كبار العلماءِ.

وقد بلَغَ ذلك الثناء من الكم ما لا يسع جمعه وحصره هنا، فيكْتفى بذكرِ بعضٍ منه، وعلى سبيل المثال.

فمِن ثناءِ مشايخِهِ عليه: قال شيخُه الحافظُ العراقي: "ولما كان الشيخُ العالِم، الكامِلُ الفاضِلُ، المحدثُ المفيد المجيد، الحافظُ المتْقِن، الضابِطُ الثقةُ المأمون، شهاب الدين أحمد أبو الفضل بن الشيخ الإمامِ العالِمِ الأوحدِ المرحومِ نور الدين علي... فَجمع الرواةَ والشيوخَ، وميز بين الناسخ والمنسوخ، وجمع الموافقاتِ والأبدالَ، وميز بين الثقاتِ والضعفاءِ من الرجال، وأفرطَ بجِدهِ الحثيثِ، حتى انخرطَ في سلكِ أهل الحديثِ، وحصلَ في الزمن اليسيرِ على علمٍ غزيرٍ"[2].

---

[1] أنظر مكانته العلمية وثناء العلماء عليه بالتفصيل في: السخاوي، الجواهر والدرر:1/ 263 وما بعدها. العسقلاني، تغليق التعليق:1/ 168- 172 (مقدمة المحقق). وعبد الستار الشيخ،الحافظ ابن حجر:603- 614.

[2] السخاوي، الجواهر والدرر: 1/270-271.

ومن ثناءِ تلامذتهِ عليه: قال تلميذُه الإمام "برهان الـدين البقـاعي": " شـيخُ الإسلامِ، وطراز الأنامِ، علم الأئمةِ الأعلامِ، شهاب المهتدين، من اتباعَ كُـل إمـامٍ، حافِظُ العصر، وأستاذُ الدهر، سلطان العلماءِ، وملك الفقهاءِ، الذي إن سـلك بحـر التفسير، كان الترجمان، والآتي من فرائدِ فوائِدِهِ بعقـودِ الجمـان، أو ركِـب مـتن الحديثِ، كان أحمد الزمان، وأظهر من خفايا خَباياه، ما لم يسبقْ إليه أبو حـاتِم ولا ابن حبان. وإن تكلم في الفقهِ وأصولهِ عِلم أنه الشافعي، وأبرز من لوايا رواياه[1] ما لم يتجاسر عليه الإمامُ[2] ولا الرافعي. أو تَيمم كلام العربِ على اخـتلافِ أنواعِـهِ، فسيبويه والمبرد. وإن عرض العروض أو الأدب على انشعابِ أنحائِهِ، فالخليلُ بـن أحمد. متى تحدثَ المتَفنون بشيءٍ من العلمِ، كان مالك قيادِهِ وأستاذَ نُقادِهِ: أبو الفضل شهاب الدين قاضي القضاةِ بالديار المصريةِ، والدول الأشرفيةِ، خَلد الله نعمه، وأبـد سعادتَه وأيد همتَه"[3].

ومن ثناءِ كبارِ العلماءِ بعده: قال الإمام "جلالُ الـدين الـسيوطِي" : "شـيخُ الإسلامِ، وإمام الحفاظِ في زمانِهِ، وحافظُ الديار المصريةِ، بل حافُظُ الدنيا مطلقاً"[4].

وهذا الثناء البسيطُ الذي ذُكِر، هو جزء صغير من ثناءِ العلماءِ عليه، وهو مع ذلك- يصور لنا قيمةَ هذا العالِمِ الجليل، ومكانتَه العلمِيةُ التـي شَـهد لهـا العـالَم الإسلامي، وأصبح مرجعاً يرجِع إليه العالِم الكبير قبلَ الطالِبِ الصغير، وفـي كُـل مكانٍ وزمانٍ.

---

(1) الروايا جمع مفرده روِيةَ: وهي النظر والتفكير في الأمـر لا التعجيـل. أنظـر: ابـن منظور، لسان العرب: حرف (و ي)، فصل الراء المهملة، 14/ 430.

(2) يقول عبد الـستار الـشيخ فـي هـامش كتابـه" الحـافظ ابـن حجـر العـسقلاني أمير المؤمنين في الحديث" في معنى: "مالم يتجاسر عليه الإمام": " لعله يريـد الإمـام النووي". أنظر: عبد الستار الشيخ، الحافظ ابن حجر: هامش 609.

(3) السخاوي، الجواهر والدرر: 1/ 325- 326.

(4) السيوطي، طبقات الحفاظ: 552/1.

2. 3. 6 العواملُ التي ساعدتْ على نبوغِهِ، وتكوين الملكةِ العِلميةِ عنده[1].

كانتْ لمكانةِ الحافظِ ابن حجرٍ العلميةِ والاجتماعيةِ عِدةُ عواملَ أثـرتْ فـي تكوينِها، وكانتْ هذه العواملُ قد ساعدتْ الحافظَ على نبوغِهِ وبلوغِهِ هـذه المرتبـةَ الجليلةَ.

وهذه العواملُ منها ما يكون خَلْقياً، ومنها ما يكون اكتسابياً.

أما العوامل الخَلْقيةُ:

فالذي يبدو ويتبين مما تقدم ومن خلال الاطلاعِ على كتبِ ابن حجرٍ وآرائِـهِ واجتهاداتِهِ ونقدِهِ، أنه كان يمتاز بالذكاءِ الحاد المفرطِ، وسرعةِ الحافظـةِ، والقـدرةِ الكبيرةِ على المطالعةِ والاستيعابِ، وهذه موهبةٌ ربانيةٌ وهبها اللهُ له.

وأما العواملُ الاكتسابيةُ، فأهمها:

1. بيئتُه العامةُ. وهي عصره الذي سبقَ الكلام عنه.
2. بيئتُه الخاصةُ: فتُعتَبر أكثر تأثيراً في تكوين شخصيةِ الإنـسان مـن البيئـةِ العامةِ، فنشأ في بيتٍ صالحٍ يغشاه العلم والأخلاقُ الساميةُ، فكان والِده عالِماً صالحاً، محِباً للصالحين، اصطحبه معه إلى الحج.

ومِن ثَم كان وصيه "الخروبي" أدخلَه المكْتَب في الخامسةِ من عمـرِهِ، وفيـه حفِظَ القرآن.

ومن ثَم كانتْ أختُه " سِت الركْبِ" ربتْه أحسن تربيةٍ، وعلمته من علمِها النَير، فكان ذلك- مما لاشك فيه- مؤثراً في انطباعِهِ منْذَ صِغَرِهِ على العلمِ والصلاحِ وحب التعلمِ.

3. ثَراءه: فعرِفتْ عائلتُه بالثراءِ، وورثَ عن أُمهِ ووالِدِهِ المالَ الكثير، واسـتغله في طلبِ العلمِ، وفي الترحال له. واكتفى بهذا المال عن الانشغالِ في تحصيل العيشِ.

---

(1) أنظر هذه العوامل في: السخاوي، الجواهر والدرر:1/ 161 وما بعدها. والعـسقلاني، تغليق التعليق:1/ 173- 179(مقدمة المحقق). وعبد الستار الشيخ، الحافظ ابن حجر: 283- 297.

4. ورعه وتقواه: فقد طلب العلم مخلصاً لله، وجد في التقوى فأورثها الله له، فكانتْ مفتاحاً لنبوغِهِ، ولعلُوهِ وبروزِهِ.

5. مداومتُه على طلبِ العلمِ، والأخذِ عن رؤوسِ المشايخِ، فكانتْ عنده همةٌ عاليةٌ في تحصيل العلمِ، فجد له، وواصلَ الحِل والترحالَ من أجلِهِ، حتى بلغَ ما بلغَ بفضل مصابرتِهِ ومكابدتِهِ وإصرارِهِ.

6. توافر الكُتبِ والمراجعِ لديه: لأنها ضروريةٌ لطالبِ العلمِ؛ لأجل التحصيل والمطالعةِ، وكانتْ قد ساعدتْ الحافظَ في مصنفاتِهِ، حيثُ وثقَ منها أقوالَ العلماءِ، وأخذَ يعملُ الشروح والتعليقاتِ على بعضِها مما كانتْ ثمرةً جليلةً له تتناقلُها الأجيالُ.

7. حسن استغلالِهِ الوقتَ، ودِقةُ تنظيمِهِ له: بحيثُ لا تمضي دقيقةٌ إلا وقد استغلها في المطالعةِ أو التدريسِ أو التصنيفِ أو العبادةِ أو غيرِ ذلك، فكان دقيقاً في تقسيمِ وقتِهِ وأعمالِهِ[1].

8. وظائِفُه ومناصِبه التي تولاها وشَغَلَها: وهي مِن شأنِها أيضاً أن تعملَ على توسيعِ مداركِهِ، وأن تُبصره بأحوال الناس، وتساعده على معرفةِ أخبارِ العصرِ، فانعكس أثرها على مؤلفاتِهِ ولا سيما في التاريخ.

9. رِفْقَتُه وإعانتُهم له بالقراءةِ والكتابةِ وإعارتُهم كُتُبهم له، والمذاكرةُ والتنبيه على ما قد يبدر منه من خَطَإٍ أو سهوٍ[2].

فكانتْ هذه العواملُ المجتمعةُ، حريةٌ بأن تُخَرج عالِماً فَذاً كالإمامِ الحافظِ ابن حجرٍ –رحمه الله-.

2. 3. 7 نُبذَةٌ من مصنفاتِهِ.

أثمر الحافظُ ابن حجرٍ في مدى ما يقارب خمساً وخمسين سنةً من عمرِهِ ما يتجاوز مائتين وثمانين ما بين مصنفٍ ورسالةٍ في شتى العلومِ الشرعيةِ، فكانتْ مراجِع يرجِع إليها العالِم قبلَ المتعلمِ، وكان لها دور كبير في خدمةِ العلمِ وأهلِهِ.

---

(1) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر:170/1 وما بعدها.

(2) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر:169/1- 170.

وهذه المصنفَاتُ: منها ما أكملَها قَبلَ مماتِهِ، ومنها ما شَرع فيها ولم يكْمِلْهـا، ومنها ما طُبِعتْ في الزمن المعاصِر، ومنها ما لم تُطْبع، ومنها ما حققَتْ، ومنها مالم تُحققْ.

وليس الغرض هنا جمع تلك المصنفاتِ وسردها، وإنما موضع ذلك في الكتبِ التي اختصتْ في الترجمةِ له وسردِ مؤلفاتِهِ. وسيكْتفي الباحثُ هنا بـذكرِ انموذجـاً منها مرتباً على حسبِ العلومِ:

أولاً: العقيدةُ:

1. الآياتُ النَيراتُ في معرفةِ الخوارقِ والمعجزاتِ[1].
2. الغُنْيةُ في مسألةِ الرؤيةِ[2].

ثانياً: علوم القرآن:

5. الإعجاب ببيان الأسبابِ[3].
6. الإتقان في جمعِ أحاديثِ فضائِل القرآن من المرفوعِ والموقوفِ[4].
7. الإحكام لبيان ما وقَع في القرآن من الإبهامِ[5].

---

(1) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 664/2، رقم (21). يقول الدكتور شاكر محمـود: "لم أجد له وصفاً في المصادر". شاكر محمود، ابن حجر العسقلاني: 284/1.

(2) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 693/2، رقم (256). يقول الدكتور شاكر محمود: "اطلعت على نسخة منه في الخزانة التيمورية". ويقول الأستاذ كنـدو: إنـه مطبـوع. ومعنى الرؤية: أي رؤية النبي –صلى الله عليه وسلم- وبه ليلة المعراج. أنظر: شـاكر محمود: ابن حجر العسقلاني: 1/ هامش 454. وكندو، منهج الحافظ ابن حجر: 120/1 مع الهامش، رقم (41). وقد طبع في دار الصحابة للتراث بطنطا، سنة (1412هـ ـ)، بتحقيق: مسعد السعدني.

(3) ويسمى أيضاً: "العباب في بيان الأسباب"، يتكلم عن أسباب النزول في مجلد ضخم، ولم يبيض كله. أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 2/ 661، رقم (11). يقـول الـدكتور شاكر محمود:وقد وصل إلينا.أنظر:شاكر محمود،ابن حجر العسقلاني:1/ 282- 283.

(4) لم يكْملْ. أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 2/ 663، رقم (15).

(5) جمع فيه بين كتابي السهيلي وابن عساكر، بترتيب المبهمات على الأبوب، ويقـع فـي مجلد ضخم. أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 2/ 678، رقم (157).

8. كِتَاب قَيِم فيه التَعرض للآياتِ المشْتَبِهات في القرآن[1].

9. تجريد التفسير من صحيح البخاري[2].

10. ما وقَع في القرآن من غير لُغَةِ العربِ[3].

ثالثاً: عِلْم الحديثِ درايةً، وروايةً:

أ. أصولُ الحديثِ:

11. نُخْبَةُ الفِكْرِ في مصطلح أهل الأثرِ[4].

12. نُزهةُ النظر في توضيح نُخْبَةِ الفِكْرِ[5].

13. رسالةٌ في مصطلحاتِ أهل الحديثِ[6].

14. النُكَتُ على الألفيةِ[7].

15. هدي الساري مقدمةُ فتح الباري بشرح صحيح البخاري[8].

ب. متن الحديثِ:

---

(1) قال السخاوي: "الظاهر أن بعضهم أخفاه، فلا قوة إلا بالله". أنظر السخاوي، الجـواهر والدرر: 2/ 693، رقم (255).

(2) رتبه على السور. أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 2.

(3) أنظر: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة: 2/ 376.

(4) يقع في كراسة. أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 677/2، رقم (152). وهو كتـاب مطبوع مشهور.

(5) وهو شرح "نخبة الفكر". أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 677/2، رقم (153).

(6) أنظر: شاكر محمود، ابن حجر العسقلاني: 1/ هامش 299- 300، نقلا عن: فهـرس المخطوطات بدار الكتب المصرية: مجلد 230/1، وعن: فهرس التيمورية: 97/2.

(7) وهي ألفية الحافظ العراقي في علوم الحديث، شرع فيه ولم يكْمِلْه. أنظـر: الـسخاوي، الجواهر والدرر: 2/ 678، رقم (155).

(8) اشتمل على جميع مقاصد لشرح فتح الباري الآتي ذكره، وعلى نهجه فيه، ووردت فيه فوائد كثيرة في أكثر من علم، ومنها فوائد في علم الحديث، تبحث عن تاريخه وفنونـه. أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 676/2، رقم (139). وقد طُبِع هذا الكتاب مع فتح الباري طبعات عديدة، منها -على سبيل المثال- طبعة دار التقوى للتـراث، بتحقيـق: عبدالعزيز بن باز، ورقم كتبها وأبوابها وأحاديثها: محمد فؤاد عبدالباقي.

16. بلوغُ المرامِ من أدِلةِ الأحكامِ[1].

17. التَذْكِرةُ الحدِيثِيةُ.

18. المؤتَمن في جمعِ السنَن، أو (الجامع الكبير من سنن البشير النذير)[2].

19. الجمع بين الصحيحين[3].

جـ. شرح الحديث:

20. فتح الباري بشرح صحيح البخاري[4].

21. النُكَتُ على تنقيح الزركشي على البخاري[5].

22. نُكَتُ شرح مسلِمٍ للنووي[6].

---

(1) أنظر:السخاوي،الجواهر والدرر: 661/2،رقم (8).سيأتي الكلام عنه في المطلب الآتي.

(2) وسماه أيضاً: "الجامع الكبير من سنن البشير النذير"، استوفى فيه الكثيـر مـن كتـب الحديث، وقد رتبه على أبواب الفقه، وينقد فيه كل حـديث بعـد أن يـذكره. أنظـر: السخاوي، الجواهر والدرر: 661/2، رقم (5). ولم يقف الباحث على وجوده.

(3) أي صحيح البخاري وصحيح مسلم. وقد جمعه علـى الأبـواب بالأسـانيد والطـرق وزيارادات المستخرجات. أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 660/2، رقم (2). ولـم يقف الباحث على وجوده.

(4) وهو شرح كبير يعد من أجل الشروح في الحديث وأكثرها شهرة ونفعـاً، ويـأتي فـي بعض الطبعات بعشرين مجلداً. أنظر: السخاوي، الجـواهر والـدرر: 2/ 675، رقـم (138). وقد طبع طبعات عديدة، وانتشر بكثرة وشهرة في مشارق الأرض ومغاربها.

(5) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 677/2، رقم (147). وتنقيح الزركـشي- والـذي اسمه: "التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح"- فيه شرح لمواضيع من صحيح البخاري، وقـد عمِلَ عليه ابن حجر نكتاً. قال الدكتور شاكر محمود: "واطلعت في إحدى مجموعـات المكتبة الأزهرية على جزء عنوانه: "تجريد ما كتبه شيخنا شيخ الإسلام ابن حجر على نسختهِ من تنقيح الشيخ بدر الدين الزركشي" "وذكر أن رقمها: 109- مصطلح الحديث -المكتبة الأزهرية– مصر. أنظر: شاكر محمود، ابـن حجـر العـسقلاني ودراسـة مصنفاتهِ: 1/ 305.

(6) لم يكْملْ. قال السخاوي: "رأيت منه كراسة من الكلام على المقدمة، وأخرى من الكـلام على غيرها". أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 2/ 677، رقـم (145). ولـم يقـف الباحث على وجوده.

د. الزوائد:

23. المطالِب العاليةُ بزوائِدِ المسانيدِ الثمانيةِ[1].

هـ. العشَارياتُ[2]:

24. أحاديثُ عشَارياتِ الإسنادِ.

و. الأربعينَاتُ[3]:

25. الامتاع بالأربعين المتَباينَةِ بشرطِ السماعِ. وله تلخيص عليهِ.

26. ردع المجرمِ في الذَب عن عِرضِ المسلِمِ، أو (ردع المجـرمِ عـن سـب المسلِمِ). وهو أربعون حديثاً[4].

ز. الأبدالُ والموافقَاتُ:

27. بغْيةُ الداري بأبدال البخاري[5].

---

(1) والمسانيد الثمانية هي: مسند الطيالسي، وعبد بن حميد، وإسحاق بن راهويه، وأبو بكر بن أبي شيبة، ومسدد، وابن أبو عمر، وأبو يعلي الموصـلي روايـة ابـن المقـرئ، والحارث بن أبي أسامة. فقد جمع من هذه المسانيد الأحاديث الزائدة علـى المـشهورة وهي الكتب الستة ومسند أحمد وما رتب على مسانيد الـصحابة. أنظـر: الـسخاوي، الجواهر والدرر: 661/2، رقم (6). وقد طُبِع هذا المصنف في عـشر مجلـدات فـي مؤسسة قرطبة سنة (1418هـ)، بتحقيق: أيمن علي أبو يماني، وأشرف صلاح علي.

(2) وقد جمع فيها ما وقع له بعلو من عشارياتٍ من مسموعاته. أنظر: الكتـاني، فهـرس الفهارس: 250/2. وقد طُبِع في المكتب الإسلامي، بتحقيق: حمدي السلفي.

(3) وقد جمع فيه أربعين حديثاً اشترط فيها السماع، وكذلك اشترط شروطاً أخرى لم يـسبق أن وردت في أربعينات غيره. أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 669/2، رقم (79). وقد طبع في دار الثقافة في الدوحة. بتحقيق: محمد شكور المياديني، سنة (1409هـ).

(4) وهي رسالة طُبِعتْ في مؤسسة الكتب الثقافية في لبنان، سنة (1406هـ). بتحقيق: أبي إسحاق الحويني.

(5) جمع فيه عوالي البخاري "وهي ما أخرجه عن شيخ يكون بين أحد الأئمة الستة وبينـه واسطة". أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 667/2، رقم (56). لم يقف الباحث على وجوده.

28. الأبدالُ العوالي والموافَقَاتُ الحِسان مـن مـسنَدِ الـدارِمِي عبـدِالله بـن عبدِالرحمن[1].

حـ. الترتيب[2]:

29. ترتيب فوائدِ سِمويه على المسانيدِ.

30. ترتيب مسنَد الطيالسي.

31. ترتيب مسنَدِ عبدِ بن حميدِ.

32. ترتيب فوائدِ تَمامٍ على الأبوابِ.

33. ترتيب غرائبِ شُعبةَ لابن منْده.

ط. طُرقُ الحديثِ:

34. طُرقُ حديثِ "ماء زمزم لما شُرِب له"[3].

35. طُرقُ حديثِ الغُسل يوم الجمعةِ[4].

ي. نقد الحديثِ وعِلَلُه:

36. تغليقُ التعليق[5].

---

(1) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 668/2، رقم (59). ولم يقف الباحث على وجوده.

(2) أنظر مؤلفاته في الترتيب: السخاوي، الجواهر والدرر. ولم يقف الباحث على وجودها.

(3) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 674/2، رقم (121). قال شاكر محمود: " وقفـت على هذا الجزء في مجموع رقمه 144 بدار الكتب المصرية". شاكر محمود، ابن حجر العسقلاني ودراسة مصنفاته: 1/ 344.

(4) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 2/ 674، رقم (118). قال شاكر محمود: " توجـد منه نسخة خطية بالمكتبة الأزهرية تحت رقم (109 مجاميع) بخطوط مختلفة". شـاكر محمود، ابن حجر العسقلاني ودراسة مصنفاته: 350/1.

(5) واختصره بعنوان: "التشويق إلى وصل المهم من التعليق"، ثم اختصره بعنوان: "التوفيق إلى وصل المهم من التعليق". وقد قام فيه بغلق التعليق الوارد فـي أحاديـث صـحيح البخاري سواء كانت موقوفة أم مقطوعة، وقال السخاوي: "وله به فخر كبير؛ لكونه لـم يسبق إلى جمعه في تأليف، ولا يوجد التعرض لشيء منه إلاّ في النادر من التصنيف". السخاوي، الجواهر والدرر: 665/2- 666، رقم (37- 38- 39). وقد طُبِع فـي دار عمار في الأردن في خمسة مجلدات، بتحقيق: الدكتور سعيد القزقي.

37. القولُ المسدد في الذَب عن مسنَدِ أحمد، أو (القَصد المسدد...)، أو (تنـوير عين الأرمدِ...)[1].

38. الانتفاع بترتيبِ العِلَل للدارقطني على الأنواع[2].

ك. تخريج الحديثِ:

39. نتائِج الأفكار في تخريجِ أحاديثِ الأذكار[3].

40. التلخيص الحبير في تخريجِ أحاديثِ الرافعي الكبير[4].

41. التمييز في تلخيصِ تخريجِ أحاديثِ شرحِ الوجيز[5].

ل. الأطرافُ:

42. إتحافُ المهرةِ بأطرافِ العشَرةِ، ويقع ضِمنَه كتاب "أطرافُ شَرحِ معـاني الآثار للطحاوي وسنن الدارقطني"[6].

---

(1) أنظر: السخاوي، الجواهروالدرر: 663/2، رقم (16). دافع فيه ابن حجر عـن ثلاثـة وعشرين حديثاً في المسند ادعى بعض المحدثين أنها موضوعة. وقد طُبِع في مكتبة ابن تيمية في القاهرة، سنة (1401هـ)، بتحقيق: مكتبة ابن تيمية.

(2) أنظر: السخاوي:الجواهر والدرر: 2/ 60، رقم (176). ولم يقف الباحث على وجوده.

(3) أنظر: السخاوي: الجواهر والدرر: 2/ 667، رقم (49). وقام فيه بتخـريج أحاديـث كتاب الأذكار للإمام النووي وقد طُبِع في ثلاثة مجلدات في مكتبة ابن تيمية في القاهرة، بتحقيق: حمدي عبدالمجيد السلّفي.

(4) ويسمى أيضاً: "نصب الراية في منتخب تخريج أحاديث الهداية". وقد لخص فيه كتـاب "نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية" للزيلعي. أنظر: السخاوي، الجواهر والـدرر: 2/ 667، رقم (46). وقد طُبِع في دار المعرفة في بيروت، بجزئين، بتحقيـق: الـسيد عبدالله هاشم اليماني المدني.

(5) والمشهور في المكتبات ولدى الباحثين بـ "تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعـي الكبير"، أو بـ"التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الـشرح الـوجيز الكبيـر". ولكـن المذكور عند السخاوي في كتابه "الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجـر": هو الأول. وقد طُبِع في المدينة المنورة سنة (1384هـ - 1994م) في أربعة أجـزاء، بتحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني.

(6) أي الكتب العشرة، والكتب العشرة هي: الموطأ، ومسند الشافعي، ومسند أحمد، وجـامع الدارمي، وصحيح ابن خزيمة، والمنتقى لابن الجارود، وصحيح ابن حبان، ومستخرج

ثالثاً: الفقه وأصوله:

43. التعليقُ النافِع في النُكَتِ على جمع الجوامِع[1].

44. شَرح الروضةِ[2].

45. عجب الدهر في فتاوى شَهر[3].

رابعاً: الرجالُ والتراجِم والمناقِب.

46. الإصابةُ في تمييز الصحابةِ[4].

47. لسان الميزان[5].

أبي عوانة، ومستدرك الحاكم، وشرح المعاني للطحاوي، وسنن الـدارقطني". أنظـر: السخاوي، الجواهر والدرر: 2/ 672، رقم (105). وقد طُبع في مجمـع الملـك فهـد لطاعبة المصحف بالمدنية المنورة في عشرين مجلداً.

(1) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر:2/693، رقم (257). وجمع الجوامع وهـو كتـاب أصول لابن السبكي. ولم يقف الباحث على وجوده.

(2) قال السخاوي: "كتب منه ثلاثة مجلدات، متتبعاً لما يحتاج الشرح إليه من نسبة الأقـوال والوجوه لأصحابها، وبيان مآخذها، وتخريج أدلتها، والحجة للراجح منها، وتتبع مآفات المصنف من الفروع الفقهية..".السخاوي،الجواهر والدرر: 2/690-691،رقم (230).

(3) جمع فيه ثلاثمائة مسألة أجاب عنها في شهر واحد. قال السخاوي: "وتجـرد لكتابتهـا ليستدل بذلك على كثرة ما يرد منها، مع الشغل الشاغل بغيرها، ولتقع المعـذرة ممـن يطلِع على خلل فيها، لذهول ينشأ عن شغل البال". السخاوي، الجواهر والدرر:2/692، رقم (254). ولم يقف الباحث على وجوده.

(4) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 2/ 682- 682، رقم (183). وهو كتاب فـضيل اشتهر كثيراً بعد "فتح الباري". ترجم فيه معظم صحابة رسول الله ﷺ وقد رتبـه علـى حروف المعجم. وقد طُبع عدة طبعات منها: طبعة دار الكتب العلمية، سنة (1415هـ)، في ثمانية مجلدات، بتحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، وعبدالفتاح أبي سنة.

(5) قال السخاوي: "يشتمل على تراجم ما ليس في "تهذيب الكمال" للمزي، مـن "الميـزان" للذهبي، مع زيادات كثيرة جداً في أحوالهم من جرح وتعديل، وبيان وهمٍ، وعلى خلـق كثير لم يذكرهم في "الميزان" أصلاً. السخاوي، الجواهر والدرر: 2/ 683، رقم(192). وقد طُبع عدة طبعات، منها: طبعة دار إحياء التراث العربي، فـي تـسعة مجلـدات، بتحقيق: محمد عبدالرحمن المرعشلي.

48. تهذيب التهذيبِ[1].

49. تقريب التهذيبِ[2].

50. تبصير المنْتَبِهِ بتحرير المشْتَبِهِ[3].

51. الإيناس بمناقبِ العباسِ[4].

52. الدرر الكامِنَةُ في أعيان المائةِ الثامِنَةِ، أو "الوفياتُ الكامِنَةُ لأعـلامِ المائـةِ الثامِنَةِ"[5].

سادساً: السيرةُ والتاريخُ:

53. الأنوار في معرفَةِ خصائِصِ المخْتَار[1].

---

(1) وهو مصنف مشهور لدى أهل الحديث في النظر في رجال الأحاديث. وقد اختُصِر من كتاب "تهذيب الكمال" للمزي، مع زيادات عليه كثيرة. أنظـر: الـسخاوي، الجـواهر والدرر: 2/682- 683، رقم (188). وقد طُبِع عدة طبعات، ومنها: طبعة دار الفكـر، سنة (1404هـ)، في أربعة عشر مجلداً.

(2) وهو مختصر كتابه "تهذيب التهذيب". قال السخاوي: "وهو عجيب الوضع، يشتمل على رجال "تهذيب الكمال"، لا تزيد الترجمة على السطر، يشتمل على اسم الراوي وأشـهر نسبه، وصفته من القبول وعدمه، وبيان طبقته، مع ضبط ما يحتاج إلى ضبطه من ذلك بالحروف". السخاوي، الجواهر والدرر: 683/2، رقم (189). وقد طُبِع عدة طبعـات، ومنها: طبعة دار الرشيد في سوريا، سنة (1406هـ - 1986م)، في مجلـد، بتحقيـق: محمد عوامة.

(3) وهو من كتب المشتبه في الرجال. قال السخاوي: "قَصد فيه تحرير "المشتبه" للـذهبي، فضبط الأسماء بالحروف، واستدرك ما فاته مما اشتمل عليه أصـوله "كـابن مـاكولا" و"ابن نقطة"، وذيولهما، وألحق كثيراً مع ذلك". السخاوي، الجواهر والـدرر: 679/2، رقم (162). وقد طُبِع عدة طبعات، ومنها: طبعة دار الكتب العلمية، في أربعة أجزاء، بتحقيق: علي محمد البجاوي.

(4) يقع في مجلدة في المسودة. أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 681/2،رقـم (182). ولم يقف الباحث على وجوده.

(5) جمع فيه تراجم أعيان القرن الثامن مرتباً على حروف المعجم، ولم يكْملْ. أنظر: حاجي خليفة، كشف الظنون: 2/ 748. والسخاوي، الجواهر والدرر: 685/2، رقـم (204). وقد طُبِع في دار الكتب الحديثة، بتحقيق: محمد سيد جاد الحق.

54. أنباء الغُمر بأبناءِ العمر[2].

سابعاً: المعاجِم والمشيخَاتُ والفهارس.

55. المجمع المؤَسس للمعجمِ المفهرس[3].

56. مشْيَخَةُ أبي الظاهِر بن الكُويكِ الذين أجازوا له[4].

57. المقاصِد العلياتُ في فهرستِ المروياتِ[5].

ثامناً: الأدب واللغَة:

58. مسامِر الساهِر ومساهِر السامِر[6].

59. مقَدمةٌ في العروض[1].

---

(1) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 2/ 692، رقم (250). ولم يقـف الباحـث علـى وجوده ووصفه.

(2) ذكر فيه الأحداث التي أدركها، أو الأحداث منذ سنة (773هـ)، وحتى سنة (850هـ). أنظر: حاجي خليفة، كشف الظنون:170/1. والسخاوي، الجواهر والدرر:685/2، رقم (205). وقد طُبِع في دار الكتب العلمية في بيروت، سنة (1406هـ - 1986م).

(3) قال السخاوي: "ذكر فيه شيوخه بالسماع والإجازة والإفادة، فبلغوا -علـى مـا كتبـه بخطه- نحو أربعمائة وخمسين نفساً، ورأيت بخطه أيضاً أنه يتمثل على ذكر مـشايخه وبيان ما حمل عنهم بأسانيده، وهم زيادة على أربعمائة في خمس طبقات، يشتمل علـى قسمين: أحدهما في أهل الرواية، والآخر في أهل الدراية دون مشايخه بالإجازة العامة، فإنه لم يعرج على الرواية عنهم، بل شك في بعض من سمع منـه، فبـين ذلـك فـي معجمه". السخاوي، الجواهر والدرر: 2/ 670، رقم (85). وقد طُبِع في دار المعرفـة في بيروت، في أربع مجلدات، بتحقيق: د. يوسف عبدالرحمن المرعشلي.

(4) أنظر:السخاوي،الجواهروالدرر:670/2،رقم(87).ولم يقف الباحث على وجوده أو وصفه.

(5) ويسمى أيضاً بـ "المقاصد العلية في فهرست الكتب والأجزاء المروية". قال السخاوي: "يعني بالقراءة أو السماع أو الإجازة أو المشافهة أو المكاتبة". الـسخاوي، الجـواهر والدرر: 2/ 671، رقم (103). ولم يقف الباحث على وجوده.

(6) أو التذكرة الأدبية، أهداها لصاحب اليمن. قال السخاوي: "ويكاد يوجد فيها من نظمه ما ليس من شيء من دواوينه، وسلك فيها طريقة أهل الأدب في حكاية الغـث والـسمين، وكان ذلك قبل توغله في فنون الحديث النبوي وإعراضه عن هذا الفـن". الـسخاوي، الجواهر والدرر: 2/ 694، رقم (297). ولم يقف الباحث على وجوده.

60. عين القواعِد[2].

61. ديوان شعرِهِ الكبير، وله مختَصر يسمى بـ "ضوءِ الشهابِ"[3].

تاسعاً: الأجوبةُ والفتاوى:

62. الأجوبةُ المشرقَةُ عن الأسئلةِ المفَرقةِ[4].

63. الجواب الجليلُ بحكمِ بلدِ الخليل[5].

64. الأجوبةُ الأبنيةُ عن الأسئلةِ العينيةِ[6].

عاشراً: الآداب والمواعِظ:

65. الخِصالُ المكفرةُ للذنوبِ المقَدمةِ والمؤَخرةِ[7].

66. معرفةُ الخِصال الموصِلةِ إلى الضلال[1].

---

(1) شرح فيها الأبيات العروضية. السخاوي، الجواهر والدرر: 693/2، رقم (259). ولم يقف الباحث على وجوده.

(2) اختصر فيه قواعد الإعراب لابن هشام. السخاوي، الجواهر والدرر: 2/ 693، رقم (258). ولم يقف الباحث على وجوده.

(3) ويسمى الأول "الديوان الكبير"، والثاني "الديوان الصغير". قال حاجي خليفة: "ديوان ابن حجر صغير وكبير، وقد انتخب من الكبير قطعة ورتبها على سبعة أبواب وسماها "السبعة السيارة النيرات"، أو المنتخب المسمى بـ "منظوم الدرر". حاجي خليفة، كشف الظنون: 760/2 و 977. والسخاوي، الجواهر والدرر: 693/2، رقم (261- 262 - 263).

(4) السخاوي، الجواهر والدرر: 681/2، رقم (180). ولم يقف الباحث على وجود أو وصفه.

(5) السخاوي، الجواهر والدرر: 681/2، رقم (181). ولم يقف الباحث على وجوده أو وصفه.

(6) سأله إياها البدر العيني. السخاوي، الجواهر والدرر: 789/2، رقم (211). ولم يقف الباحث على وجوده أو وصفه.

(7) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 663/2، رقم (14). قال الدكتور شاكر محمود: "اطلعتُ.. على نسخة مكتبة الأوقاف ببغداد، رقم (5/ 22801 مجاميع)". شاكر محمود، ابن حجر العسقلاني ودراسة مصنفاته: 1/ هامش 456. وقال الأستاذ كندو: إنه مطبوع. كندو، منهج الحافظ ابن حجر: 1/ 118.

67. مخْتَصر الترغيبِ والترهيبِ للمنذري[2].

2. 3. 8 كِتَاب (بلُوغُ المرامِ).

يعتَبر كتاب "بلوغ المرامِ"، من أَلطَافِ الكُتُبِ جمعاً لأحاديثِ الأحكـامِ، فهـو كتاب قيِّم، انتفع به الناس صغيراً وكبيراً، عالِماً ومتعلمـاً، فـي مـشارق الأرضِ ومغاربِها.

قَام الحافِظُ في هذا المصنفِ اللطيفِ: بجمع أحاديثِ الأحكامِ، وقام بانتقائِـهِ من كثيرٍ من كتبِ السنةِ الصحيحةِ، واشتملَ على ما يقارب (1474) حديثاً وقد تزيد أو تنقص.

ولَم يكُن الإمام الحافِظُ أولَ من صنفَ في جمع أحاديثِ الأحكامِ، فهناك مـن سبقه في ذلك، ومنهم "ابن دقيقِ العيدِ"، في كتابهِ:"الإلمام في أحاديثِ الأحكامِ"، الذي لخصه الحافِظُ ابن حجرٍ في مصنفِهِ هذا وزاد عليه كثيراً[3].

قال الحافِظُ في مقدمةِ كتابهِ: "هذا مخْتَصر يشتملُ على أصول الأدِلةِ الحديثيةِ الشرعيةِ حررتُه تحريراً بالغاً ليصير من يحفظُه من بين أقرانِهِ نابِغاً، ويستعين بـه الطالب المبتدي، ولا يستغني عنه الراغب المنتهي، وقد بينْتُ عقِب كُل حديثٍ مـن أخرجه من الأئِمةِ لإرادةِ نُصح الأمةِ"[4].

وقد ذَكَر السخاوي: أن من الأسبابِ التي دعتْه لتصنيفِ هذا المرجعِ: حِرصه على أن يحفظَه ولده "بدر الدين أبو المعالي محمد"[5] ولد ابن حجر.

---

(1) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 2/ 663، رقم (13). قال شاكر محمود: "وجمع فيه ما زاد على قوله: {سبعة يظلهم الله في ظل عرشه}". شاكرمحمود، ابن حجر العسقلاني ودراسة مصنفاته: 1/ 460.

(2) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 2/ 661، رقم (7). وقد طُبِع في مؤسسة الرسـالة في سنة (1380هـ) في مجلد، بتحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.

(3) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 661/2، رقم (8).

(4) العسقلاني، بلوغ المرام: 41/1.

(5) أنظر: السخاوي، الجواهر والدرر: 3/ 1220.

وفرغَ من تصنيفهِ في سنةِ (828هـ). وهو مطبوع عِدةُ طَبعاتٍ في مجلـدٍ يقع في حوالي (340) صفحة. ويعتَبر من أكثر مؤلفاتِهِ -في هذا العصر- طباعـةً وانتشاراً.

ويعد من المصنفاتِ التي تتابع الناس عليها قراءةً ودراسةً وحِفْظاً، أثناء حياتِهِ وبعدها. وقد جعِلَ - من ذلك الحين- كتاباً مقرراً في المدارسِ الإسلاميةِ والكليـات الشرعيةحتى هذا اليومِ، بل وحتى على المستوى الجامعي.

وزخَر هذا الكتـاب بـالكثير مـن الـشروحِ، والتعليقـاتِ، والتخريجـاتِ، والتحقيقاتِ، وتوضيحِ الأحكامِ، وبالكثير من الترتيبِ والضبطِ والطبع. وقـد سـبقَ سرد جزءٍ من ذلك في ذِكْرِ الدراساتِ السابقةِ لهـذا الكتـابِ فـي الفـصل الأول للرسالةِ[1].

أما منْهجه فيه: فقد رتب الأحاديثَ على كُتُبٍ وأبوابٍ حسب الترتيبِ الفقهـي لها، حيثُ بدأ بكتابِ الطهارةِ، ثم بكتابِ الصلاةِ، ثم بالجنائِزِ، ثم بالزكاةِ، ثم بالصيامِ، ثم بالحجِ، ثم بالبيوعِ، ثم بالنكاحِ، ثم بالطلاقِ، ثم بالرجعةِ، ثم بالجناياتِ، ثم بالحدودِ، ثم بالجهادِ، ثم الأطعمةِ، ثم الأيمان والنذورِ، ثم القضاءِ، ثم العِتْقِ، ثم الجامِعِ[2].

وعِني ابن حجرٍ بجمعِ هذه الأحاديثِ الاختصار، وبيان درجةِ الحديثِ صِحةً وإعلالاً، وبيان من خَرجه من الأئمةِ، وبيان ما زاد على روايةِ الكُتُبِ الـستةِ فـي أغلبِ طرقِ الحديثِ[3].

قال الدكتور شاكر محمودٍ في وصفهِ لهذا الكتابِ: إنه "تضمن معالجةً فقهيـةً لموضوعاتٍ شتى، وأحكامِ الشريعةِ الإسلاميةِ، في العباداتِ، والمعاملاتِ، وغيرها. ومما يزيد في أهميتِهِ: أن مصنفَه انتقى مجموعةً من الأحاديثِ في كل بابٍ، وبـين مرتبتَها. وهو وإن كان كتاباً حديثياً، إلا أنه يشتمِلُ على الأحاديثِ التي تترتب عليها أحكام فقهيةٌ"[4].

---

(1) أنظر: ص 5-6 من الرسالة.

(2) أنظر: العسقلاني، بلوغ المرام: 2/921-933 (الفهرس).

(3) أنظر: شاكر محمود، ابن حجر العسقلاني ودراسة مصنفاته: 1/ 433.

(4) شاكر محمود، ابن حجر العسقلاني: 1/ 436.

ومن خلال دراسةِ هذا الكتابِ: يتضِح للقارئ عِدةُ ميزاتٍ له، منها:

1. الكلام على درجةِ الحديثِ صِحةً، وحسنَاً، وضعفَاً.
2. إختيار أصح الأحاديثِ -غالباً- في كُل بابٍ من أبـوابِ الكتـابِ، وتـركِ الرواياتِ التي تَكَلم فيها الأئِمةُ.
3. إختصار الأحاديثِ الطويلةِ اختصاراً لطيفاً، بحيثُ لا يتغير شيئٌ من عبارتِها.
4. الإيجاز في بيانِ ألفاظِ الجرحِ والتعديل، وإتيانُه بمعنى بليغٍ في كلامٍ قليلٍ.
5. الإكثار في ذِكْرِ بعضِ المخَرجين لبعضِ الأحاديثِ زيـادةً علـى أصحـابِ الأمهاتِ السِت، مع ذِكْرِ تعديل أو جرحٍ تلك الزيادةِ. عِلْماً بأنه استعملَ فـي التخريجِ رموزاً خاصةً تشير إلى الأئمةِ الذين أخرج عنهم، وقد أشار بنفـسِهِ إلى معنى تلك الرموزِ في مقدمتِهِ للكتابِ فقال: "وقد بينْتُ عِقِب كُل حـديثٍ من أخرجه من الأئمةِ؛ لإرادةِ نُـصحِ الأمـةِ. فـالمراد بالـسبعةِ: أحمـد، والبخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه. وبالـستةِ: من عدا أحمد. وبالخمسةِ: من عدا البخاري ومسلِماً، وقـد أقـولُ: الأربعـةَ وأحمد. وبالأربعةِ: من عدا الثلاثةِ الأول. وبالثلاثةِ: من عداهم وعدا الأخير. وبالمتفَق عليه: البخاري ومسلم، وقد لا أذكر معهما غيرهما. وما عدا ذلـك فهو مبين"[1].
6. ذِكْر الأدلةِ من الأحاديثِ التي يعتمدها الفقهاء دون تَحيزٍ إلى استدلال واحـدٍ منها في تصحيحِ الحديثِ وتحسينِهِ[2].

ونقفُ هنا عند آخر ميزةٍ من هذه الميزاتِ، فإن الحافِظَ ابن حجـرٍ –رحمـه الله- عمد أن يذكر حديثَ البابِ في حكمِ مسألةٍ معينَةٍ قد استدل بهِ مذهب معين، ثـم يذكر بعده حديثاً آخر معارضاً له في حكمِ تلك المسألةِ نفسِها قد استدل بـه مـذهب آخر خالفَ فيه رأي المذهبِ الأول.

---

(1) العسقلاني، بلوغ المرم: 41/1-42.

(2) أنظر هذه الميزات: عبد الستار الشيخ، الحافظ ابن حجر: 297 وما بعدها. وسيتـضح ذلك من خلال ما يذكره الباحث في الفصل الرابع.

ويعود ذلك في الواقع إلى استخدامِ كُلّ مذهبٍ منهجيةً أو آليةً خاصةً به في استباطِهِ لهذا الرأي من هذين الحديثين المتَعارضين.

وهذا مما يدالُّ إلى مدى انبساطِ هذه الشريعةِ وتوسعِها وتبحرِها.

فكان من منهجِهِ –رحمه الله- ومنهج غيرِهِ في مثل هكذا مصنفاتٍ: هو ربطُ الأحكامِ بالأدِلةِ. وربطُ الأدلة بالأحكام. وهو منهج يحمي الفقه من الردودِ أو الاستضعافِ أو الاستنكارِ.

ومن فوائِدِ هذا الربطِ، علاج ظاهرةِ جفافِ كُتُبِ الفقهِ. وأيضاً: الابتعاد عن التعصبِ المذهبي والخضوع للأدلةِ مهما كان المستَدِل بها.

وقد كان –في جمع العلماءِ لأحاديثِ الأحكامِ المختلفةِ أو المتعارضةِ في مصنفَاتٍ خاصةٍ ووضعِها لطالبِ العلمِ-: إشارةٌ منهم له إلى مدى تَوسع مداركهِ وقدرتِهِ على الاستنباطِ من خلال حفظِهِ ودراستِهِ لمثل هكذا مصنفاتٍ تَجمع أدلةَ المذاهبِ في المسألةِ الواحدةِ؛ ولذلك قال الحافظُ –وكما ذَكَر سابقاً في مقدمتِهِ لكتابِهِ- "حررتُه تحريراً بالِغاً ليصير من يحفَظُه من بين أقرانِهِ نابِغاً ويستعين به الطالِب المبتدي، ولا يستغني عنه الراغِب المنتهي"[1].

ولا يتأتى ولاَ يتَحققُ ذلك النبوغُ والاستغناء الذي يقصده الإمام الحافِظُ: إلا بحِفْظِ أو دراسةِ تلك الأدلةِ، والتي من خلالِها تكون علْم الخلافِ والاختلافِ، والذي منه باب التعارضِ والتوفيقِ والترجيحِ.

فكان هذا الكتاب معجماً مختَصراً خاصاً لطُلابِ العلمِ، بل وحتى للعلماءِ أيضاً، يرجعون إليه في استحضارِ بعضِ أدلةِ المذاهبِ في حكمِ المسألةِ.

فمِثْلُ هذا المعجمِ الصغيرِ الذي اعتمده الخاصةُ: جدير بأن يحظى بالرعايةِ التامةِ بالاستقراءِ والدراسةِ والتحليل؛ وذلك ليكون أكثر نَفْعٍ لطلابِ العلمِ؛ وليبان لهم مقصود العلماءِ في جمعِهم أحاديثَ الأحكامِ المتعارضةِ ووضعها في مصنفٍ.

فلا بد إذن من دراسةِ هذه الأحاديثِ المتعارضةِ، وجمع آراءِ الفقهاءِ وخلافِهم في إصدارِ الحكمِ منها.

---

(1) العسقلاني، بلوغ المرام: 41/1.

ولا بد أيضا –وقبلَ ذلك- من ذِكْرٍ ملخصٍ في مناهجهم الأصوليةِ المختلفـةِ التي استخدموها كآلةٍ في استنباطِ الأحكامِ من تلك الأحاديثِ؛ ليكون تمهيـداً لـذلك الخلافِ في تلك الأحاديثِ المتعارضةِ، وذلك في الفصل الأصولي الآتي.

الفَصلُ الثالِثُ

التعارض ومسالِك دفْعِهِ عند الأصوليين والمحدِثين

تَمهيد:

إن من أسبابِ اختلافِ الفقهاءِ الناشئ عن التعارضِ بين الأحاديث، هو اختلافَهم في معظمِ المسائِل الأصوليةِ الخاصةِ ببابِ التعارضِ والترجيحِ. فكان لكل مذهبٍ منهم منهج خاص في استنباطِ الأحكامِ من الأحاديثِ المتعارضةِ، ولكل منهم حجتُهم الخاصةُ في استخدامِهِ لذلك المنهجِ.

وليس الغَرض من هذه الرسالةِ هو عرض تلك المسائِل واختلافِ الأصوليين والمحدثين فيها، ولاعرض حجةِ كُل منهم ومناقشتِها وذِكْر الراجح منها وسببِ الترجيحِ؛ لأن موضع ذلك إنما يكون في المطَولاتِ من كُتُبِ الأصول، أو في الدراساتِ الخاصةِ بهذا العِلمِ.

وإنما الغَرض المقصود هنا: هو عرض الموضوعِ بشكلٍ تمهيدي لصلبِ موضوعِ الرسالةِ.

وسيكتفي الباحثُ بذكْر المسائِل التي تَخُص التعارض بين الحديثين، وكذلك بذكر المسائِل التي سيكون التطبيقُ عليها في الفصل الرابعِ الفقهي.

وسيكون التركيز والاعتماد في هذه المسائل على الرأي الراجح فيما يبدو للباحثِ. وقد يذْكَر الخلافُ في بعضِ المسائِل في المتن أو الهامشِ، إن اُحتِيج إليه في الفصل الرابعِ.

3. 1 التَعارض.

3. 1. 1 معنى التَعارض.

أولاً: التَعارض لُغَةً:

هو مصدر من بابِ "تَفَاعَلَ"، والذي يدل على المشاركةِ بين اثنين فأكثر(1)، وهو مأخوذٌ من العرضِ وهو المنْع، فيقالُ: "لا تَعرَض- بكسر الراءِ وفتحِها- أي: لا تَعترَض له فتمنَعه باعتراضِك أن يبلغَ مراده؛ لأنه يقالُ: سِرتُ فَعرض لي في الطريق عارض من جبلٍ ونحوِهِ، أي: مانع يمنَع من المضِي. واعترض لي: بمعناه.

---

(1) أنظر: الدنفزي، متن البناء (المجموع الكامل للمتون): 422.

ومنه اعتراضاتُ الفقهاءِ؛ لأنها تمنع من التمسكِ بالدليل، وتعارض البيناتِ؛ لأن كل واحدةٍ تَعتَرِض الأخرى وتمنَع نفوذَها"[1].

ثانياً: التَعارض اصطلاحاً:

اختلافَ الأصوليون في تعريفِهم للتعارض تبعاً لاختلافِهم في بعضِ مسائِلِه.

1. عرفَه السرخْسِي بأنه: "تقابلُ الحجتين المتساويتين على وجهٍ يوجِب كل واحدٍ منهما ضد ما تُوجبه الأُخرى، كالحِل والحرمةِ، والنفي والإثباتِ"[2].
2. عرفُه البخاري بمثل تعريفِ السرخْسِي، إلا أنه زاد: "على وجـهٍ لا يمكِـن الجمع بينهما"[3].
3. عرفَه الغزالي وابن قُدامةَ، بأنه: التناقُض[4].

---

(1) الفيومي، المصباح المنير: مادة (عرض)، ص 551. وانظـر: ابـن منظـور، لـسان العرب: حرف الضاد المعجمة، فصل العين المهملة، 188/7 و 201.

وله عدة معاني أخرى في اللغة: فيأتي بمعنى الظهور، وبمعنى حـدوث الـشيء بعـد عدمه، وبمعنى المقابلة، وبمعنى المساواة، وبمعنى العرض ضد الطول. أنظـر: مـادة (عرض) في: ابن منظور، لسان العرب:165/7-186. والرازي، مختـار الـصحاح: 467/1. والزبيدي، تاج العروس: 4641/1 وما بعدها.

إلا أن ما ذكر أعلاه أقرب للاصطلاح؛ لأن الظهور من صفات الأعيـان حقيقـة دون المعاني؛ ولأن الأدلة الشرعية غير معدومة لدينا لكي تحتاج إلى حدوث شـيء جديـد؛ ولأن المقابلة تشمل معنى الدفع والمنع فهي أعـم مـن المنـع؛ و"لأن أحـد الـدليلين المتعارضين لا يأتي بمثل ما أتى به معارضه، بل يأتي بضد ما أتى به الآخر وإلا لـم يكونا متعارضين"،فلا يكون بمعنى المساواة.أنظر:البرزنجي،التعارض والترجيح:1/ 19

(2) السرخسي، أصول الفقه: 12/2.

(3) البخاري، كشف الأسرار: 3/ 796. وسيأتي أن الراجح هو عدم اشتراط هـذا الـشرط أنظر ص 73 من الرسالة.

(4) أنظر: الغزالي، المستصفى: 226/2. وابن قدامة، روضة الناظر: 208.

اختلف الأصوليون في هل إن التعارض والتناقض مترادفان؟ أو متباينان؟ فيه رأيان:

الرأي الأول: أنهما مترادفان. وبه قال: جمهور الحنفية، والشافعية، وبعض الحنابلة، من الأصوليين. وعليه: فإنه يلزم التعارض ما يلزم التناقض من شروط. وشروط التناقض هي: أن تكون القضيتان متحدتين في ثمانية أشياء: الموضـوع، المحمـول، الزمـان،

4. عرفَه ابن السبكي، بـ "تقابلُها على وجهٍ يمنع كل منهما مقتضى صاحِبِهِ"[1].
5. عرفَه الشوكاني، بأنه:" تقابلُ الدليلين على سبيل الممانَعةِ"[2].

والتعريفُ القريب إلى الراجح: هو ما عرفَ به البرزنجي، حيثُ قال: "هـو التمانُع بين الأدِلةِ الشرعيةِ مطلقاً، بحيثُ يقتضي أحدهما[3] عدم ما يقتضيهِ الآخر[4]".

والمكان، والشرط، والإضافة، والجزء والكل، والقوة والفعل. فإذا اختلفا في شيء مـن هذا فلا تناقض ولا تعارض. أنظر: الغزالي، المستـصفى:226/2. وابـن المبـارك، المنطق في شكله العربي:2/ 3-8.

الرأي الثاني: أنهما ليسا مترادفين. وبه قال: بعض الحنفية، وجمهور الفقهاء والمحدثين، ويظهر ذلك من خلال تطبيقاتهم. أنظر: البزدوي، كشف الأسرار: 3/ 796.

والراجح: أن بينهما عموما وخصوصا من وجه، فيفترقان فيما يأتي:

1. إن التعارض يكون بين الإنشائيتين وغيرهما. وأنواع الإنـشاء: الأمـر، والنهـي، والاستفهام، والتعريض، والتخصيص، والتمني، والترجي. بخلاف التنـاقض فـلا يكون إلا بين الخبريتين.
2. إن التعارض يقع بين القولين، أو الفعلين، أو قول وفعل، أو فعل وسكوت. بخـلاف التناقض فلا يقع إلا في القولين.
3. إن التعارض لا يشْتَرطُ فيه التنافي بين المتعارضين لذاتهما، ويشْتَرطُ في التناقض.
4. إن التعارض لا يكون في كلام الشارع على الراجح إلا ظاهرياً، أما التناقض فيعتمد على الواقع الحقيقي.
5. إن التعارض يترتب عليه نتائج من جمع أو ترجيح أو غيرهما، أما التناقض فيترتب عليه سقوط أحد المتناقضين لا غير.
6. إن التعارض الأصولي يكون محلـه الأدلةالـشرعية،أماالتناقض المنطقـي فمحلـه القضية.

وقد يجتمعان في الدليلين الإخباريين سواء وجد في الواقع أم في ظن المجتهد. أنظر: البرزنجي، التعارض والترجيح: 1/ 44 وما بعدها.

(1) ابن السبكي، الإبهاج: 2/ 273.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول: 883.

(3) والصواب "أحدها" لأن الضمير يعود إلى جمع وهو "الأدلة" لا إلى مثنى، ويحتمل أنـه خطأ مطبعي – والله اعلم-.

(4) البرزنجي، التعارض والترجيح: 31/1.

إلا أن الباحثَ يضيفُ في آخرِهِ كلمةَ "ظاهِراً" -وسيأتي شَرحها-، ويرفع كلمةَ "مطلقاً" منه؛ لأن مجرد التعبير بـ "الأدِلةِ الشرعيةِ" يكفي دلالةً على إطلاقِها، حيثُ لم يذْكَر قيد معها.

فيكون التعريفُ الراجِح: التعارض: هو التمانُع بين الأدِلةِ الشرعيةِ بحيثُ يقتضي أحدها عدم ما يقتضيهِ الآخر ظاهِراً.

ويظهر وجه رجحانِهِ على باقي التعاريفِ: عند شرحِهِ فيما يأتي:

1. "التمانُع": جِنْس في التعريفِ يدخلُ فيه كل تمانُعٍ سواء كان بين الادِلةِ الشرعيةِ أم بين غيرِها، وهو أولى من عبارةِ "التقابل" المذكورةِ في التعريفين الأولين؛ لأن التقابلَ مشْتَرك بين "التمانُع، والتدافُع"، والاشتراك يفيد الإبهام وهو غير مستَحسن في التعريفِ.
2. "بين الأدِلةِ الشرعيةِ": قيد أولٌ خَرج به التمانُع بين غيرِ الأدِلةِ، أو بين الأدِلةِ غيرِ الشرعيةِ، ودخلَ فيه كُل تعارضٍ دليلين سواء كانا قطعيين سنداً ودلالةً، أم ظنيين، أم أحدهما ظَنِي والثاني قَطْعِي، أم دالين بالمطَابقَةِ، أم بالتَضمن، أم بالالتزامِ، أم أحدهما مطَابقَةً والآخر تضمنَاً، وهكذا. ويدخلُ فيه أيضاً: تعارض القولين، أو الوجهين، أو دليلين عقليين، أو نقليين، أو نقلي وعقلي، أو قياسين عقليين، أو قياسين فقهيين، أو قولين لصحابي.

والتعبير بـ "الدليلين"، أولى من التعبيرِ بـ "الحجتين"؛ لأن الحجةَ قد تُطْلَقُ حقيقةً على الأدِلةِ القطعيةِ، والتعارض بين القطعيين مخْتَلَفٌ فيه، أما بين الظنيين: فالأكثر على جوازِ وقُوعِهِ بينهما. فبالتعبير بـ"الحجتين" يعدلُ من الراجِحِ إلى المرجوح. أما "الدليلين": فيشملُ القطعي والظني، فيكون أعم[1].

ولا يذْكَر قيد "التساوي" مع قيدِ "الأدلةِ الشرعيةِ" كما فعلَ السرخَسِي في تعريفهِ؛ لأن هذا القيد يشْعِر بعدمِ وجودِ التعارضِ بين دليلين يمكِن الترجيح بأحدِهما لوجودِ فَضلٍ فيه، وهو خِلافُ الراجح[2].

---

(1) البرزنجي، التعارض والترجيح: 27/1.

(2) المرجع السابق: 27/1 و 250 – 251.

3. "بحيثُ يقتضي أحدها عدم ما يقتضيهِ الآخر": قيد ثانٍ خَرج به كُل وجهين، أو طريقين كان مآلُهما واحداً. ودخَلَ فيه: التعارض بين الدليلين اللذين يمكِن الجمع بينهما، أو اللذين تساويا في القُوةِ ولا يمكِن الجمع بينهما ولا الترجيح، أو اللذين يكون لأحدِهِما مرجح دون الآخَر، أو أحدهما ناسِخٌ للآخر، وهكذا، سواء كان التعارض حقيقياً أم ظاهِرياً[1].

4. "ظاهِراً": قيد خَرج به التعارض حقيقةً. وهو للإعلامِ بأن هذا التمانع أو التعارض هو بحسبِ الظاهِر لا في الواقع الحقيقي؛ لأن الحق عند الله واحد لا معارض له، وإنما هو تعارض في ظن المجتهِد الذي تَبادر إلى ذِهنِهِ[2]، فيتضِح له عدم تعارضِهِ حقيقةً عند البحثِ في مدى ثُبوتِ الدليلين، أو البحثِ في التوفيق بينهما، أو الترجيح.

وهذا التعريفُ هو لتعارضِ الأدلةِ بصورةٍ عامةٍ، يستفيد منه الأصوليون في جميع الأدلة.

أما المحدثُون: فقد عرفوا التعارض بما يخُص الدليلَ من السنةِ دون باقي الأدلةِ، وأطلقوا عليه عبارةَ "مخْتَلِفُ الحديثِ"، بدلاً من التعارضِ.

---

(1) أنظر شرح التعريف: المرجع السابق: 31/1 وما بعدها "بتصرف بسيط".

(2) اختلف الأصوليون والمحدثُون في جواز وجود التعارض ظاهراً أو واقعاً إلى مذاهب، أبرزها:

المذهب الأول: عدم وجود التعارض بين الأدلة في الواقع ونفس الأمر، ووجوده ظاهراً في ظن المجتهد. وبه قال: الجمهور، من: الأصوليين، والمحدثين، والفقهاء.

المذهب الثاني: جواز وجود التعارض مطلقاً، سواء في الواقع أم في الظاهر. وبه قال: جمهور المصوبةِ، والعبادي، وابن السبكي، والصفي الهندي من الشافعية.

المذهب الثالث: جواز وجود التعارض في الواقع بين الأمارات وعدم جوازها بين القطعيات. وبه قال: البيضاوي والشيرازي من الشافعية.

والراجح: هو مذهب الجمهور. أنظر تفصيل هذه المسألة ووجه ترجيح المذهب الأول: القرافي، تنقيح الفصول: 417- 419. والمحلي، شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني: 2/ 358- 359. والسبكي، الإبهاج: 3/ 132 وما بعدها. والشوكاني، إرشاد الفحول: 888 وما بعدها. والأسنوي، شرح نهاية السول: 151/3 وما بعدها.

واختلفوا أيضاً في تعريفه:

فمنهم من حصره بالأحاديثِ التي يمكِن الجمع بينها فقط، فعرفَه: "المقبولُ: إن سلِم من المعارضةِ فهو المحكَم، وإن عورض بمثلِهِ: فإن أمكن الجمع، فهو مخْتَلِفُ الحديثِ"[1].

ومنهم من تَوسع وجعلَه بين الأحاديثِ التي يمكِن الجمع بينهما أو الترجيح فقط، فعرفَه: "هو أن يأتي حديثان متَضادان في المعنى ظاهِراً، فَيوفَقُ بينهما أو يرجح أحدهما"[2].

والراجح: هو أن يعرفَ بتعريفٍ يشْملُ ما أمكن الجمع بينهما، أو النَسخُ بأحدِهما، أو الترجيح، وذلك؛ لأجل وصفِ جميعِ الأحاديثِ المتعارِضةِ ظاهِراً، لا لأجل وصفِ مسالكِ دفْعِ الاختلافِ[3].

فَيمكِن أن يعرفَ مخْتَلِفُ الحديثِ بما عرفَ به التعارض عند الأصوليين، إلا أنه يكون على وجهٍ خاص بالأحاديثِ، فيكون التعريفُ: هو التمانُع بين حديثين أو أكثر بحيثُ يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر ظاهِراً.

3. 1. 2 ركْن التعارض، وشَرطُه، ومحِله.

أولاً: ركْن التعارض:

يفْهم من التعريفِ المخْتار، أن للتعارضِ ركن واحد، ألا وهو:

التنافي والتمانع بين الأدلةِ الشرعيةِ.

فإذا فُقِد التنافي بين الأدِلةِ الشرعيةِ، لا يسمى تعارضاً.

فَيشْملُ هذا الركْن كُل دليلين سواء كانا متساويين، أم لأحدِهما فَضلٌ على الآخَر، وسواء كان الفَضلُ ذاتياً كالتعارضِ بين القطعي والظني، أم وصفَاً كالتعارضِ بين المشهورِ والآحادِ من الأخبارِ، وغيرِ ذلك.

وما زاد على هذا يكون شَرطاً.

ثانياً: شُروطُ التعارضِ.

---

(1) العسقلاني، نخبة الفكر مع حاشية لَقْطُ الدرر: 67.

(2) النووي، التقريب مع التدريب للسيوطي: 2/ 196.

(3) أنظر: البرزنجي، التعارض والترجيح: 1/259- 260.

اخْتَلَفَ العلماء في شروطِ التعارضِ تَبعاً لاختلافِهم في تعريفهِ.

فقد ذَكَر كُلٌ منهم شروطاً عِدةً هي –برأيه- لازمةٌ لتحقق التعارضِ.

إلا أن الباحثَ يرى -بعد تحققِ ركن التعارضِ- أنه يكْتَفَى في شروطِ الترجيح بشَرطٍ واحدٍ، وهو شَرطٌ لم يعثَر على خِلافٍ فيه، ألا وهو:

حجيةُ المتَعارِضين:

ويقْصد بها المعنى المجازي الأصولي وهو الدليلُ الثابتُ سواء كان ظناً أم قطعاً، لا المعنى الحقيقي الذي يراد به القَطْع.

فإذا تنافى حديثان، أحدهما ثابِتٌ والآخَر غير ثابتٍ، لا يجري عليهما حكْم التعارضِ؛ لأنه لا وجود للحديثِ غيرِ الثابتِ لذا فلا يقَابلُ غيره[1].

أما ما تَبقى من الشروطِ التي ذكرها الأصوليون والمحدثون: كشرطِ التساوي بين المتعارضين، وشرطِ التنافي بينهما على وجهِ التناقُضِ أو التضاد، وشرطِ عدمِ إمكان الجمع بينهما، وشرطِ عدمِ كونهِما قطعيين، وغيرِها: فقد اختُلِفَ فيها في اشتراطِها أو عدمِ اشتراطِها، فمن العلماءِ من اشترطَها، ومنهم من لم يشترطْها. والباحثُ هنا يميلُ في كُل واحدٍ من تلك الشروطِ إلى القول الذي لم يشترِطْه؛ وذلك لِما يأتي:

1. إن أصلَ التعارضِ بين الأدِلةِ –كما ذُكِر رجحانُه سابقاً-[2] هو تعارض ظاهِري لا حقيقي، وإنما يصح الأخذُ بهذه الشروطِ فيما إذا تَرجح أنه تعارض حقيقي لا ظاهري. فما دام أنه ظاهري فإنه عموم يدخلُ فيه كُل ما انقدح في ذِهن المجتهِدِ في بادئ الأمرِ أنه متُعارِض.

فَغَير المتساويين، هما في بادئ الأمر متعارضان في الظاهِر، إلا أنهما في الحقيقةِ غير متَعارِضين؛ لأنه يؤْخَذُ بما هو أقوى حجةً ويتْرك الآخَر، وهكذا.

---

(1) أنظر: ابن الأمير، توضيح الأفكار: 2/ 423. والجزائري، توجيه النظر في علم الأثر: 235. والسرخسي، أصول الفقه: 12/2.

(2) أنظر هامش رقم (2) في ص 71 من الرسالة.

وكذلك اللذين يمكن الجمع بينهما، فإنهما في بادئ الأمر متَعارضان ظاهرياً، إلا أنهما في الحقيقةِ غير متَعارضين؛ لأن كُل واحدٍ منهما أُريد به حالٌ أو حكْم غير ما أريد به الثاني، وهكذا.

وكذلك القطعيان، فإنهما في الحقيقةِ غير متَعارضين، فيحتَملُ أحدهما ناسِخٌ، والآخر منسوخٌ، أو يراد بالأول غير ما يراد بالثاني في الحكْمِ أو المحل أو غيرِهما، فيجمع بينهما، وهكذا أيضاً.

2. أنه ذُكِر سابقاً[1]: رجحان كون التعارضِ أعم من التناقضِ وليس مرادِفاً له. وعليه: فلا يشْتَرطُ أن يكون المتَعارضان متَناقِضين أو متَضادين؛ لأنه قد يتعارض دليلان في الظاهِر وليس بينهما تناقض أو تضاد[2].

ثم إن شروطَ التناقضِ، هي شروطٌ لتحقق التعارضِ الحقيقي، والتعارض الحقيقي لا وجود له بين الأدِلةِ الشرعيةِ[3].

ثالثاً: محله:

اخْتَلَفَ العلماء في محِل التعارضِ تَبعاً لاختلافِهِم في تعريفِهِ أيضاً وكذلك شروطِهِ.

فمنهم – كجمهور الحنَفيةِ- اعتبروا محِله ما يوجد فيه شروطُه وأركانُه-وهو الدليلان المتنافيان على وجهِ التضاد، والمتساويان قُوةً-[4].

ومنهم –كصدر الشريعةِ، والتفتازاني- اعتبروا محِله الدليلين المتساويين قوةً المتنافيين اقتضاءاً، والدليلين المتنافيين اللذين لأحدِهِما فَضلٌ على الآخر[5].

ومنهم –كالشافعيةِ، وبعضِ الحنفيةِ- اعتبروا محِله الدليلين اللذين ينافي أحدهما مقتضى الآخر، سواء كانا عقليين أم نقليين، أم أحدهما عقلي والآخر نقلي.

---

(1) أنظر هامش رقم (4) في ص 68-69 من الرسالة.

(2) مثال ذلك: التعارض بين نكاحه ﷺ لميمونة وهو محرم، وبين قوله ﷺ: {المحرم لا ينْكِح ولا ينْكح} حيث لا يوجد بينهما تناقض، وذلك لعدم تحقق شروطه فيهما.

(3) أنظر تفنيد اشتراط هذه الشروط: البرزنجي، التعارض والترجيح: 246/1- 257.

(4) أنظر: البزدوي، كشف الأسرار: 3/ 796- 797.

(5) أنظر: التفتازاني، التلويح بشرح التوضيح: 2/ 103.

وسواء كانا متساويين في الثبوتِ، أم متساويين في الدلالةِ، أم متساويين في الثبـوتِ والدلالةِ، أم كان لأحدِهِما فَضلٌ على الآخر، سواء كان فَضلاً ذاتياً أم وصفياً.

ويكون أيضاً في الدليلين اللذين يكون التنافي بينهما كُلياً كالمتباينين وإن لـم يمكن الجمع بينهما، أم جزئياً كالعمومِ والخصوصِ، وكالإطلاقِ والتقييدِ، وإن أمكـن الجمع بينهما.

ويكون أيضاً في الدليلين القطعيين سنداً ودلالةً، أم أحدهما فقط، وسواء كـان مع النَسخ أم ليس معه(1). وهذا ما يرجحه الباحثُ.

3. 1. 3 أسباب التَعارض.

سبقَ القولُ بأن التعارض بين الأدلةِ الشرعيةِ هو تَعارض ظاهِري لا وجـود له في الواقعِ ونفسِ الأمر، ويؤيد ذلك أسبابه الخاصةُ التي يرتَفِع التعارض بهـا إن تَتَبع المجتَهد عنها. حيثُ ينبغي على المجتَهِدِ -إن ظَهر له هذا التعارض- أن يبحثَ وينَقب عنها كي يزولَ تَوهم التعارضِ من ذِهنْهِ، وإلا فقد يتسبب في إهمال دليلٍ أو أكثر، وكان بإمكانِهِ العملُ بهما بالتوفيقِ بينهما من خلال معرفةِ أسبابهِما.

ومن تلك الأسبابِ:

1. القُصور في إدراكِ دلالاتِ الألفاظِ من حيثُ العموم والخـصوص، أو مـن حيثُ الإطلاقُ والتقييد، أو غيرهما. فالنبي ﷺ كان يتحدثُ بلـسانٍ عربـي فصيحٍ يحتَمِلُ أبلَغَ وأفَصح الدلالاتِ، والقاصِر في فَهمِها يظُن أن بين الأدِلـةِ تعارضاً، ولاَ يرتَفِع ذلك من ذِهنِهِ إلا بعد تَعلمِهِ لها. فيعلم حينها أن ما كـان عاماً يخصص بالخاص، وما كان مطلقاً يحملُ على المقيدِ(2).
2. اختلافُ معاني الألفاظِ. فقد يكون للفْظِ الواحدِ أكثر من معنى، وذلـك بـأن يكون مشْتَركاً، أو يشْتَمِلُ على الحقيقةِ والمجاز وغير ذلك. فيتعارض دليلان

---

(1) أنظر: الغزالي، المستصفى: 252/1 وما بعدها. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبيـر: 3/3 وما بعدها. والعبادي، شرح العبادي في هامش إرشاد الفحول: 148- 150.

(2) أنظر: الشافعي، الرسالة: 213- 214.

فيهما لفظٌ مشْتَرك، أو كان أحدهما حقيقةً والآخر مجازاً. فيحتاج إلى اختيار أحدِهما لكي يكون أقرب إلى مقصودِ الشَرع[1].

3. اختلافُ الرواةِ من حيثُ الحِفْظُ أو الأداء. فقد يسمع أحدهم حديثاً كان جوابـاً لسؤالٍ، فيحفَظُ الجواب دون السؤال، فيظُن أن الحكْم فيه على عمومِهِ مع أنه قد يكون له سبب خاص، فيتعارض حكْمه مع حكْمِ حديثٍ آخَرٍ لم يكن فيـه ذلك السبب. فبالنظرِ إلى ذلك السببِ ينجلي عدم التعارضِ بينهما.

أو قد يكون للحديثِ راويان، أحدهما رواه كامِلاً، والثاني: إما رواه مخْتَصراً، أو رواه ناقِصاً؛ وسبب ذلك إما لكونِهِ سمِعه هكـذا أو لأسـبابٍ أخـرى، فَيتَـوهم التعارض بينهما[2].

4. جهلُ الناسخِ والمنسوخِ، أو جهلُ تغايرِ الأحوال. فالنبي ﷺ قد يحكم بحكْمٍ، أو يسن سنةً، ثم بعد ذلك يحكُم بِحكْمٍ آخرٍ، أو يسن سنةً أخرى، تُخالِفُ الأولى، فتكون ناسِخَةً لها. فَيحفَظُ بعض الرواةِ المنسوخَ وينقله ولا يعلَـم بالناسِـخِ، ويحفَظُ البعض الآخر الناسِخَ وينقُلُه. فَيصلُ الحديثان إلى المجتهدِ أو النـاظرِ متَعارضين، فيحتاج إلى معرفةِ تاريخ كُل منهما لِيحكُم بالنسخِ.

5. أن يكون النبي ﷺ حكَم في حالةٍ بما يناسِبها، ثم حكَم في حالةٍ أُخرى خلافَ الحالةِ الأولى، فَيسمع بعض الرواةِ الحكْم في الحالَـةِ الأولـى دون الثانيـةِ، ويسمع البعض الآخَر الثانيةَ دون الأولى، فَينْقَلُ الحكْم فيهما متَعارِضاً.

6. أن يكون النبي ﷺ ذَكَر طُرقاً لبعضِ الأحكامِ، وكان الأخذُ بأي واحدةٍ منهـا جائزاً، فَيذْكُر بعض الرواةِ بعضها، ويذْكُر الآخرون الأخرى، فَيفْهم منهمـا التَعارض رغْم جوازِ كُلّ واحدةٍ منها[3].

3. 1. 4 أنواع التَعارض:

---

(1) أنظر: الشاطبي، الموافقات: 40/155 -214.

(2) أنظر: الشافعي، الرسالة: 213 وما بعدها.

(3) أنظر: الشافعي، الرسالة: 214- 215. وانظر: أسباب التعارض أيضاً في: الـشافعي، مختلف الحديث: 146 وما بعدها، و179 وما بعدها. والسباعي، السنة ومكانتهـا فـي التشريع الإسلامي: 204. والبرزنجي، التعارض والترجيح: 1/ 329- 334.

للتَعارضِ أنواع كثيرةٌ، وهي بمجموعِها تنقسِم إلى قسمين:

القِسم الأولُ: تَعارض الأدِلةِ: قال الإمام الشوكاني: "وأقسام التعادل والترجيح بِحسبِ القِسمةَ العقْلية: عشَرةٌ؛ لأن الأدِلةَ أربعةٌ: الكِتَاب والسنةُ والإجماع والقيـاس، فيقع التَعارض بين الكِتَابِ والكِتَابِ، وبين الكِتَابِ والسنةِ، وبين الكِتَابِ والإجمـاعِ، وبين الكِتَابِ والقياسِ، فهذه أربعةٌ. ويقع بين السنةِ والسنةِ، وبين السنةِ والإجمـاعِ، وبين السنةِ والقياسِ، فهذه ثلاثةٌ. ويقع بين الإجمـاعِ والإجمـاعِ، وبـين الإجمـاعِ والقياسِ، وبين القياسين، فهذه ثلاثةٌ، الجمِيع عشَرةٌ"[1].

هذا بالنسبةِ للأدِلةِ المتفَق عليها.

وقد يقَع التَعارض أيضاً بين الأدِلةِ المخْتَلَفِ فيها، ومنها: المصالح المرسـلَةُ، والاستِصحاب، والاستِحسان، وقولُ الصحابي، والعرفُ، وسد الذرائِع، وشَرع مـن قَبلَنَا، وغيرها.

وما يخُص البحثَ هنا من هذا القِسمِ، هو نَوع: ما يقَع بين السنةِ والسنةِ فقـط دون غيرِهِ.

القِسم الثاني: وتَحتُه أنواع عدة إلا أنه سيكْتَفَى بِذِكْرِ ما يخُص التَعارض بين السنةِ والسنةِ، وبما سيكون البحثُ عليها في الفَصل الرابِع التطبيقي:

1. تعارض العام مع الخاص.
2. تعارض المطلق مع المقيد.
3. تعارض الحقيقة مع المجاز.
4. تعارض واضح الدلالة مع غير واضح الدلالة.

ويطلق على جميع هذه الأنواع: تعارض الدلالات.

3. 2 مسالِك دفْع التَعارض

تَمهيد: في ترتيبِ مسالِكِ دفْع التَعارضِ عند الأصوليين والمحـدِثين حـسب الأولَويةِ في العمل.

---

[1] الشوكاني، إرشاد الفحول: 884.

اتفقَ الأصوليون والمحدثُون على أن مسالِك دفْع التَعارض هي ثلاثةٌ: النَسخُ، والجمع والتَوفْيِقُ، والتَرجيح، -ما عدا أبا بكْرٍ الباقلاني وابـن حـزمٍ، فقـد خالفـا الجمهور في الترجيح، وسيأتي بيان ذلك في موضعِهِ-[1].

إلا أنهم اختلفوا في ترتيبها من حيثُ الأولويةُ في الإعمال إلى عِدةِ آراءٍ[2]: وسيكْتفي الباحِثُ بذِكْرِ أهمها، وهي ثلاثةٌ:

الرأي الأولُ: البدء بإعمال الجمع، فإن لم يمكِن فإعمالُ الترجيح، فإن لم يمكِن فإثباتُ النَسخ. وإليه ذهب جمهور الأصوليين من المالِكيةِ، والـشافِعيةِ، والحنابِلـةِ، وبعض الحنفيةِ[3].

---

(1) أنظر ص 129 من الرسالة.

(2) منها: رأي بعض الشافعية، حيث يرون البدء بالجمع، فإن لم يمكن فبإثبات النسخ، فـإن لم يمكن فتساقط الدليلين. ورأي بعض الحنفية، حيث يرون البدء بالنسخ، فإن لم يمكـن فالعمل بالأدنى، فإن لم يمكن فيعمل بالبراءة الأصلية. ورأي ابن حزم، حيث يرى البدء بإثبات النسخ، فإن لم يمكن فالجمع، وإلا فلا. ولا حاجة بهذه الآراء؛ لأن كل واحد منها أهمل مسلكاً من المسالِكِ، وهو خلاف الصواب. أنظر: الغزالي، المستـصفى:393/2. والسرخسي، أصول السرخسي:13/2-14. والبخاري، كشف الأسـرار:78/8. وابـن حزم، الإحكام:21/2-22. والمحلي، شرح جمع الجوامع:359/2.

(3) أنظر: الشاطبي، الموافقات:106/3و 294/4. والقرافي، شرح تنقيح الفـصول:417-421. والشافعي، الرسالة:341- 342. والزركشي، تشنيف المـسامع: 174/2-177. وابن قدامة، روضة الناظر: 208. والفتوحي، شرح الكوكـب المنيـر: 426- 427. والبخاري، كشف الأسرار: 78/3، 77/4.

ومما ينبغي التنبيه له هنا: أن الدكتور عبد المجيد السوسوه قد جعل -في كتابه(مـنهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسـلامي)- مـذهب جمهـور الأصوليين -المذكورين أعلاه- مع مذهب المحدثين الذي سيأتي ذكره وهو كون ترتيب المسالك: الجمع ثم النسخ ثم الترجيح، خلاف ما ذُكِر أعلاه. وهذا توهم منه- جـزاه الله خيراً-؛ فَيحتَمل أنه فَهِم من عبارات الأصوليين أن النسخ بعد الجمع مباشـرة، فيكـون الجمع أولاً والنسخ ثانياً، مثال ذلك: قول ابن السبكي: " والعمل بالراجح واجب... وأن العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما... فإن تعذر وعلِـم المتـأخر فناسخٌ". ابن السبكي، جمع الجوامع مع شرح تشنيف المسامع للزركشي:173/2- 176.

الرأي الثاني: البدء بإثباتِ النَسخ، فإن لم يمكِن فإعمالُ الترجيح، فإن لم يمكِن فإعمالُ الجمع. وإليه ذهب جمهور الحنفيةِ[1].

الرأي الثالثُ: البدء بإعمال الجمعِ، فإن لم يمكِن فإثباتُ النَسخ، فإن لم يمكِـن فإعمالُ الترجيح. وإليه ذهب المحدِثون[2].

فَيظْهر الخِلافُ بين هذه الآراءِ في حالتين:

الحالةُ الأولى: مرتَبةُ الجمع. هل تكون قَبلَ الترجيح أو بعده؟

الحالةُ الثانِيةُ: مرتَبةُ النَسخ. هل تكون قَبلَ الجمع والترجيح؟ أو بعدهما؟ أو بينَهما؟

فالحالةُ الأُولى: انقسمتْ فيها الآراء الثلاثةُ السابِقَةُ -وكما هو واضِح- إلـى قسمين:

والحق أنهم لم يكونوا يقصدون ذلك من عباراتهم تلك، وإنما قصدوا: أن النسخ يكـون بعد الترجيح الذي قبله الجمع، أي يكون النسخ بعد الجمع وبعد الترجيح، وإنما فُهم ذلك من عباراتهم نفسها؛ لأنهم عندما ذكروا مسالك دفع التعارض، بدؤوا أولاً بالكلام عـن الترجيح، وبعد أن تكلموا عنه، ذكروا أن هذا الترجيح يكون بعد عدم إمكان الجمع، فإن أمكن الجمع فلا يجوز الأخذ بهذا الترجيح الذي تحدثوا عنه، ثم قالوا بعدها: فإن تعذر- كما هو مذكور في النص السابق- فيصار إلى النسخ. وقصدهم بالتعذر: هو تعذر الجمع والترجيح معاً.

ثم وجدت من سبقني بهذا التأويل، حيث أوضح ذلك: الإمام الشربيني في شرحه للنص السابق في تقريره على جمع الجوامع، وكذلك أوضحه البناني في حاشيته علـى شـرح جمع الجوامع. أنظر: البناني، حاشية البناني على شرح المحلى على جمع الجوامع مـع تقرير الشيخ عبد الرحمن الشربيني:2/361- 362.

(1) أنظر: ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت:2/189. والتفتازاني، التلويح على التوضيح:3/39-40. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير:3/3-4. وأمير بادشـاه، تيسير التحرير:3/137.

(2) أنظر: العسقلاني، نزهة النظر:51-54. والأبناسي، الشذا الفياح: 2/471- 472. وابن جماعة، المنهل الروي: 60-61. والزبيدي، بلغة الأريب:1/191. والسيوطي، تدريب الراوي: 2/197-198. والجزائـري، توجيـه النظـر: 1/519. والـسخاوي، فـتح المغيث:3/ 82- 84. ورضي الدين، قفو الأثر: 1/65-66. وابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح:1/ 168.

1. قِسم قَدم الجمع على الترجيح مطْلقَاً- وهو رأي المحدثِين وجمهور الأصـوليين عدا رأي جمهور الحنفيةِ-.

واستدلوا على ذلك:

بأن البدء به: فيه إعمالٌ للدليلين، وإعمالُ الدليلين أولى.

وبأن السبيلَ إلى تحقيقِ الغايةِ التي جاء الدليلان من أجلِها هو الجمـع. أمـا الترجيح أو النَسخُ فإنه لا يحققُ ذلك؛ لأنه يعملُ بأحدِهما ويتَرك الآخَر.

ثُم إن احتمالَ وقُوعِ الخطأِ في الترجيحِ أو النَسخِ أكثر من احتمالِهِ في الجمعِ؛ وذلك لِما يقوم عليه النَسخُ من أسبابٍ احتماليةٍ؛ ولما يقْدم عليه الترجيح من مرجحاتٍ ظنِّيةٍ.

ثُم إن الجمع أفْضلُ ما ينَزههما عن النَقْصِ؛ لأنه يجعلُهما متَـوافِقَين ويزيـلُ عنهما الاختلافَ المؤدي إلى النَقْصِ[1].

2. قِسم قَدم الترجيح على الجمعِ مطْلقَاً- وهو رأي جمهور الحنَفيةِ-.

واستدلوا على ذلك:

بأن الترجيح هو عملُ الصحابةِ والتابعين ومن بعدهم، حيثُ إنهم مـا أشـكلَ عليهم حديثان إلا وقاموا بالترجيحِ بينهما.

وبأن العقلاء جميعاً اتفقوا على العمـل بـالراجحِ وتقديمِـهِ وتَـركِ العمـل بالمرجوحِ وتأخيرِهِ، واتفقوا على امتناعِ ترجيحِ المرجوحِ ومساواتِهِ بالراجحِ.

وكذلك ادعوا الإجماع على تقديمِ الترجيحِ على الجمعِ[2].

وردتْ استدلالاتُهم هذه: بأن عملَ الصحابةِ هذا، أو اتفاقَ العقلاءِ على العمل بالراجحِ: إن دل على شيءٍ فإنما يدل على الأخْذِ بالترجيحِ وقبولِهِ ليس إلا، وهذا لا نزاع فيه، إنما النِزاع في تقديمِهِ على الجمعِ. وعملُهم هذا لا يدل على أنهم قَـدموه على الجمعِ.

---

(1) أنظر: الأسنوي، التمهيد: 506. والسيوطي، الأشباه والنظائر: 128. وابن نجيم، الأشباه والنظائر:135. والحازمي، الاعتبار:11. واللكنوي، الأجوبة الفاضلة:183.

(2) أنظر: البخاري، كشف الأسرار:76/4. واللكنوي، فواتح الرحموت:204/2. والمحلي، شرح جمع الجوامع:2/ 362. وأمير الحاج، التقرير والتحبير:3/ 3.

ثُم إن النظر في الراجحِ والمرجوحِ يكون عند عدمِ إمكان الجمعِ -وذلك لِما تَقَدم من فائدةِ ذلك-، فيحتَملُ أن الصحابةَ ومن بعدهم والعقلاء -فيما رجحوا فيه- لم يتوصلوا إلى جمعٍ، فلجأوا إلى الترجيحِ المشهورِ والمنقول عنهم. وإن العقلاء لما اتفقوا على عدمِ مساواةِ الراجحِ بالمرجوحِ، كان ذلك فيما إذا لم يمكِن الجمع؛ لأنه عند إمكان الجمعِ يتوافَقُ الدليلان ويعملُ بهما، ولا يحتَاج إلى الترجيحِ أصلاً[1].

أما ادعاؤهم الإجماع، فهو غَير ثابِتٍ؛ لِما تَقَدم من وجود مخَالِفٍ لهم، سواء مِن الأمةِ عامةً أم من المذهبِ الحنفي خاصةً[2].

والحالةُ الثانِيةُ: انقسمتْ فيها المذاهب المذكورةُ إلى ثلاثةِ أقسامٍ:

1. قِسم قَدم النَسخَ على الجمعِ والترجيحِ- وهو رأي الحنفيةِ-.
2. قِسم أخره بعدهما – وهو رأي جمهورِ الأصوليين ما عدا الحنفيةِ-.
3. قِسم جعلَه بينهما- وهو رأي المحدثِين-.

وهذا ما يفْهم من كُتُبِهم.

إلا أنهم لم يفَصلوا القولَ في ذلك. حيثُ لم يفَصلوا في هل يجعلُوه في هذه المرتَبةِ مطْلَقاً سواء ثبتَ بالطُرق المتفَق عليها في قَبول النَسخِ وبالطُرق المخْتَلَف فيها، أو هل يجعلُوه فيها بأحدِها دون الثاني؟.. وكذلك لم يذكروا أدِلةً على جعلِهم له في هذه المرتَبةِ.

فكان لِزاماً هنا الوقوفُ على بيان ذلك، وبيان ما هو المقصود حقيقَةً من اختلافِهم في تَرتِيبِه، وبيان ما هو الوجه المختار في ذلك.

فالقارئُ إذا أمعن النَظَر في هذه الآراءِ، وفي أقوال أصحابِها في وجوبِ الأخْذِ بالنَسخ إذا ثَبتَ: سيتضِح له أن مؤَدى خلافِهم يصب- وفي جانِبٍ من الجوانِبِ- في نتيجةٍ واحِدةٍ.

وهذا الجانِب هو: النَسخُ بالطُرق المتفَق عليها في إثباتِه- والتي سيأتي بيانُها في مطْلَبِ النَسخ-.

---

[1] أنظر: المحلي، شرح جمع الجوامع:362/2.

[2] أنظر: البرزنجي، التعارض والترجيح:1/ 291.

ففي هذه الحالةِ لا وجود لأحدٍ من العلماءِ من يقولُ بتقديم مسلكٍ من المسالِكِ عليه؛ لأن محاولةَ الجمع أو الترجيح في هذه الحالةِ ستُعطِي حجيةً لدليلٍ قد انتهـتْ حجيتُه، وهو في هذه الحالةِ لم يعد صالِحاً لأن يكون معارِضاً لدليلٍ آخر كي يعطَى الحجيةَ بِجمعٍ أو ترجيحٍ.

وهذا هو المفهوم من فحوى كُتُبِهم وإن لم يصرحوا بـه أو يـذكروه بهـذا التفصيل، وذلك مقارنَةً بين ترتيبهم هذا وبين كلامهم في النَسخ وفي الأخْذِ بهِ مـن غير نزاعٍ إذا ثَبتَ.

وسبب عدمِ تصريحِهم بذلك؛ يعود إلى عدمِ خُطُور درجِ هذا النوع من النَسخ في بابِ التَعارض في بالِهم؛ لأنه من المفروغ عندهم والمسلمِ به، أنه في هذه الحالةِ يجِب الأخْذُ بالدليل الناسِخ مباشرةً وتَركِ المنسوخ، ولا وقوع للتنافس بينهمـا علـى الحكْمِ في ذِهن المجتهدِ[1]- على الرغْمِ من وجودِ التعارض بينهما حقيقةً من حيـثُ النظر-.

إذن فحقيقةُ اختلافِهم في ترتيبِهِ هو ليس بهذا الجانبِ الـذي ثَبـتَ بـالُطُرق المتفَق عليها في إثباتِهِ- كنص صريح من النبي ﷺ، أو الصحابي، أو إجماعٍ-، بـل إنما بالجانبِ الآخَر الذي ثَبتَ بالطُرق المخْتَلَفِ فيها في إثباتِهِ -كالاجتهادِ في معرفةِ التاريخ، أو تأخر إسلامِ الصحابي، أو حداثةِ سِنهِ، أو موافقَةِ البـراءةِ الأصـليةِ، أو غير ذلك-، فمنهم من جعلَه قبل الترجيح والجمعِ -وهم جمهور الحنفيةِ-، ومنهم من جعلَه قبل الترجيح وبعد الجمع- وهم المحدثُون-[2] ومنهم من جعلَـه بعـد الجمـعِ والترجيح- وهم جمهور الأصوليين-َ.

---

(1) أنظر: السيوطي، تدريب الراوي:116/2.

(2) ولقائل أن يقول: إن أغلب عبارات أهل الحديث يفهم منها أنهم يقدمون الجمع على النسخ مطلقاً حتى لو ثبت بنص صريح. يقول الزبيدي في كتابه (بلغة الأريب:191): "وإن سلم من المعارضة-أي المقبول- فمحكم، وإلا فإن أمكن الجمع بينهما فيسمى مختلفَ الحديث... وإلا فإن عرف الآخر منهما إما بالنص أو بتصريح الصحابي به أو بالتاريخ، فالأخير ناسخ والمتقدم منسوخ، وإن لم يعرف، فإما أن يرجح أحدهما بمرجح إن أمكن أو يوقف عن العمل حتى يظهر مرجح...". ويقول السيوطي في كتابه(تدريب

الراوي شرح تقريب النواوي:196/2): "(والمختلف قسمان: أحدهما يمكن الجمع بينهما) بوجه صحيح (فيتعين) ولا يصار إلى التعارض ولا النسخ (ويجب العمل بهما)". ويقول ابن حجر في كتابه(نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر مع حاشية لقط الدرر عليه:67-70): "(وإن عورض بمثله فإن أمكن الجمع فهو مختلف الحديث)... وإن لم يمكن الجمع، فلا يخلو إما أن يعرف الناسخ(أو) فإن عرف و(ثبت المتأخر) به أو بأصرح منه (فهو الناسخ والآخر منسوخ)... ويعرف النسخ بأمور أصرحها ما ورد في النص... ومنها ما يجزم الصحابي بأنه متأخر".. فيفهم من هذه النصوص أنهم رتبوا النسخ ولو بنص صريح بعد الجمع والتوفيق. وانظر ذلك أيضاً: السخاوي، فتح المغيث:83/3-84. والجزائري، توجيه النظر:518/1-519. ورضي الدين، قفو الأثر:65/1، والأبناسي، الشذا الفياح:471/2-472. وابن جماعة، المنهل الروي:60-61.

والجواب: إن تقديمهم للجمع على النسخ مطلقاً، ما هو إلا مقياس لمعرفة ما إذا كان في الدليلين وجود لاحتمالية النسخ أو لا؛ لأن ما هو واقع بين الناسخ والمنسوخ -وكما هو معلوم- هو تعارض حقيقي من حيث النظر لا ظاهري فقط. فإذا لم يمكن الجمع، فهذا مؤشر على وجود هذه الاحتمالية بين الدليلين، فُيبحثُ آنذاك عن دليل للنسخ بينهما، ودليل النسخ هو إما نص صريح من الكتاب أو السنة، أو تصريح من الصحابي، أو إجماع على تأخر أحدهما وتقدم الآخر، أو الاجتهاد في معرفة تاريخهما، أو غير ذلك من أوجه النسخ المدرجة في مطاب النسخ.

فإن وجِد من ذلك ما يؤكد هذه الاحتمالية فبها، وإن لم يوجد فإنه يلْجأُ بعد ذلك إلى الترجيح لترجيح أحدهما على الآخر بميزة في أحدهما.

وبالتالي تكون النتيجة متفِقَةً مع نتيجة الجمهور؛ لأن الجمهور لا يمكنهم أيضاً الجمع بين دليلين متناسخين أبداً إذا لم يجدوا وجه النسخ بينهما؛ لأن حكم أحدهما يختلف عن حكم الثاني تماماً، وإلا فما فائدة النسخ الذي هو تبديل الحكم.

إذن فكل دليلين لا يمكن الجمع بينهما ولو بوجه، فيه دليل على وجود النسخ بينهما، فإن تحقق فبها، وإلا فينْتَقَلُ إلى الترجيح.

وكل دليلين يمكن الجمع بينهما ولو بوجه، فيه دليل على عدم وجود النسخ بينهما؛ لأنه لا يمكن الجمع بين ناسخ ومنسوخ؛ لوجود التعارض الحقيقي بينهما، وعليه: فلا حاجة للبحث عن النسخ حينذاك.

ومع ذلك: فإن هذا المقياس، وهذه الطريقة من قبل المحدِثين، لا حاجة بها اليوم؛ لأن الأدلة الشرعية قد تَوضح لنا الآن ما هو ناسخ منها وما هو منسوخ، وبخاصة أنه كَثُرتْ

وتعليلُ اختلافِهم هذا: أن النَسخَ -من حيثُ النَظَر- هو في الحقيقةِ نوع من أنواعِ الترجيح بمعناه اللغوي، حيثُ إن الأخذَ بالدليل الناسِخ وتَرك المنسوخ تَرجيح عليه.

إلا أنه- من حيثُ الاصطلاح- يخَتلِفُ النَسخُ عن الترجيح: بأن النَسخَ الذي ثَبتَ بالطُرقِ المتفَقِ عليها يكون الدليلُ المنسوخُ فيه باطلاً وكأنه لا وجود له، فلا يعارِض الناسخَ، ولا مساغَ للاجتهادِ فيه.

أما الترجيح: فإن الدليلَ المرجوح فيه موجود، وقد تستدعي الضرورةُ اللجوء إليه والعملَ به.

وبهذه الميزةُ البسيطةُ أُفْرِد النَسخُ عن الترجيح بِمسلَكٍ منْفَصِلٍ عنه –والله أعلم-.

أما ما ثَبتَ بالطُرقِ المخْتَلَفِ فيها، فإنه -من حيثُ الاصطلاح- يكون أقرب للترجيح من الذي ثَبتَ بالمتفَقِ عليها؛ لأن الاجتهاد فيه يسوغُ كما يسوغُ في الترجيح، فلمجتهدٍ أن يأخذَ به، ولمجتهدٍ أن يأخذَ بخلافِهِ؛ لعدمِ قطعيةِ ثُبوتِ النَسخ.

وهو بهذِهِ الحالَةِ يمكِن درج طُرقِهِ كأوجهٍ من وجوهِ الترجيح.

إلا أن أصحاب الآراءِ السابِقَةِ، منهم من تَورعوا فيه لأجل وجودِ احتماليةِ النَسخ فيه، فَجعلوا طُرقَه كأعلى أوجهٍ في الترجيح، وأطلقوا عليه النَسخَ، وأفْردوه وقَدموه بالذِكْر والعمل على الترجيح لأجل هذه الميزةُ- وهم الحنفيةُ والمحدثُون-؛ وذلك احتياطاً منهم لعدمِ الوقوعِ في تَركِ النَسخ.

ومنهم أيضاً من تَورعوا لأجل احتماليةِ النَسخ فيه وعدمِ تَحققِهِ وثبوتِهِ بقاطعٍ، فَجعلوا طُرقَه كأدنى أوجهٍ في الترجيح، فأخروه بالذِكْر والعمل على الترجيح لأجل هذه الميزةُ - على الرغْمِ من إطلاق كلمةِ النَسخ عليه- -وهم جمهور الأصوليين-؛ وذلك احتياطاً منهم لعدمِ الوقوعِ في إثباتِ نَسخٍ لم يثْبتْ بِنَصٍ- والله أعلم-.

الكتب التي كتبت في بيان الناسخ والمنسوخ، وقد ذكرت معظمها ما الأدلة المتفق عليها في أنها منسوخة، وما الأدلة المختلف فيها في ذلك، وغيرها. فأغنت المجتهد والباحث عناء البحث واستخدام المقاييس والضوابط.

ولكن-مع ذلك- يبقى هذا الأمر آلة علمية ينبغي للعالم والمتعلم أن يتسلحوا بها.

والذي يراه الباحِثُ- خروجاً من هذا الخلافِ-: هو عدم إفرادِهِ بِمسلَكٍ، بل إنما تُجعلُ طُرقُه وجوهاً مع وجوهِ الترجيح، ويتْرك للمجتهدِ أمر تقديم هذه الوجوهِ أو تأخيرها على باقي وجوهِ الترجيح- أي ترتيبها الأولوي-، كما ترَك العلماء له أمر التقديمِ أو الترتيبِ الأولوي لوجوهِ الترجيح المذكورةِ في بابِ الترجيح في كُتُبهِم.

وبعد هذا العرض: فإن ما يراه الباحِثُ في ترتيبِ المسالِكِ، هو على الترتيبِ الآتي:

1. النَسخُ، الثابِتُ بالطُرق المتفَق عليها.
2. الجمع والتَوفِيقُ.
3. الترجيح، ويدخلُ فيه النَسخُ الثابِتُ بالطُرق المخْتَلَف فيها[1].

أما في حال لم يمكِن دفْع التعارضِ بهذه المسالِكِ، فإن العلماء قد اختلفوا فيه، فمنهم من قال بالتوقفِ عن العمل بالدليلين المتعارضين إلى أن يمكِن دفْع التعارضِ بينهما بأحدِ المسالِكِ السابِقَةِ، ومنهم من قال بتساقُطِ الدليلين، ومنهم من قال بالتخيير بينهما، وغير ذلك[2].

ولا داعي للخوضِ في هذهِ الأقوال؛ لأنه لا حاجةَ بها. فهذه الحالُ –في كل من هذه الآراءِ- هي حالٌ مفْتَرضةٌ لا وقوع لها، حيثُ لا وجود لدليلين متعارضين لا يمكِن الجمع بينهما أو الترجيح، وإن وجِد ذلك فما هو إلا خَفَاء على المجتهدِ أو قصور منه، يقولُ الشوكاني: "وقالوا: لابد أن يكون أحدهما أرجح من الآخر في نفس الأمر وإن جاز خفاؤه على بعض المجتهدين، ولا يجوز تعارضهما في نفس

---

(1) وهذا ما رتبه بعض الحنفية والمذهب الإباضي، إلا أنهم ذكروه مطلقاً ولم يوضحوا فيه كما وضح أعلاه. أنظر: ابن نجيم، فتح الغفار:195/2. والسالمي، شرح طلعة الشمس:195/2.

(2) أنظر هذه الأقوال وغيرها: أمير الحاج، التقرير والتحبير:3/3-4. وأمير بادشاه، تيسير التحرير:137/3. وابن القاسم، هداية العقول:422/2. والفتوحي، شرح الكوكب المنير:609/4- 612. والمحلي، شرح جمع الجوامع:359/2- 361. والتفتازاني، التلويح على التوضيح:100/2-120. والسرخسي، أصول السرخسي:13/2-21. والشوكاني، إرشاد الفحول:890-891. والعسقلاني، نزهة النظر:54. والسخاوي، فتح المغيث:3/ 78.

الأمر من كُل وجهٍ... قال الكيا: وهو المنقولُ عن الشافعي وقرره الصيرفي في شَرحِ الرسالةِ، فقالَ: قد صرح الشافعي بأنه لا يصح عن النبي ﷺ أبداً حديثان صحيحان متَضادان ينفي أحدهما ما يثبِتُه الآخَر من غير جِهةِ الخُصوص والعموم والإجمال والتفسير، إلا على وجهِ النَسخِ وإن لم يجِده"[1].

وبعد هذا العرض: يأتي الآن إيضاح هذهِ المسالِكِ، وذلك في المطالِبِ الآتيةِ المذكورةِ وفْقَ ترتيبِ الباحِثِ لهذِهِ المسالِكِ:

3. 2. 1 النَسخُ:

3. 2. 1. 1 معنى النَسخِ.

أولاً: النَسخُ لُغَةً:

يطْلَقُ على معنيين:

أحدهما: إبطالُ الشيءِ، أو إزالتُه، أو تبديلُه، أو تغييره، أو تحويلُه. ومنه قولُه تعالى:﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾[2]. أي: ما نُبطِلُ من آيةٍ إلا ونُقِيم أخرى مقَامها. والعرب تقولُ: نَسخَتِ الشمس الظِل وانْتَسخَتْه: أزالَتْه. ويقالُ: الأشياء تَنَاسخٌ، أي: تَبادلٌ وتَداولٌ. ويقالُ: نَسخَتِ الريح آثار الديار، أي: غيرتْها. وفي الحديثِ: {لم تَكُن نُبوةُ إلا تَنَاسخَتْ}[3]، أي: تَحولتْ من حالٍ إلى حالٍ، يعني أمر الأُمةِ وتغاير أحوالها.

ومن هذا المعنى قال الفراء: "النَسخُ: أن تَعملَ بالآيةِ ثُم تَنْزلُ آيةٌ أخرى فَتَعملَ بها وتَتْرك الأولى"[4].

ونَسخُ الآيةِ بالآيةِ: أي إزالةُ مثل حكْمِها[5].

---

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول: 889.

(2) البقرة: 106.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الزهد والرقائق، باب الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر، رقم (2967)، ص 1413 – 1414.

(4) ابن منظور، لسان العرب: حرف الخاء، فصل النون، 73/3. مختار الصحاح: مادة "نسخ"، 273/1.

(5) أنظر: ابن منظور، لسان العرب: حرف الخاء، فصل النون، 72/3.

والثاني: نَقْلُ الشيءِ من مكانٍ إلى مكانٍ، يقالُ: نَسخْتُ الكتاب، أي: نَقَلْتُ ما فيه إلى أوراقٍ. والنسخَةُ: الكِتَاب المنقولُ[1].

والمعنى المقصود في النَسخ الإصطلاحي: هو المعنى الأولُ.

ثانياً: النَسخُ اصطلاحاً:

عرفَه العلماء بتعاريفَ متَعددةٍ، باعتباراتٍ مخْتَلِفَةٍ، كُل حسب رأيِهِ الخاص في النَسخ ومعناه وضوابطِهِ وقيودِهِ.

وليس الغَرض هنا ذِكْر تلك التعاريفِ ومناقَشتَها، وإنما يكتفى بالذِكْر بما يراه الباحِثُ تعريفاً راجِحاً من حيثُ إنه جامِع مانِع، بخلافِ غيرِهِ.

والتعريفُ الراجِح: هو ما عرفَ به ابن الحاجِبِ[2] ومن قاربه في ذلك، كالشوكاني[3]، وأبي يعلى[4]، والشيرازي[5]، والقرافي[6]، وابن السبكِي[7]، والشاطبي[8]، والزرقاني[9]، وغيرِهِم.

فقال: النَسخُ "هو رفْع حكْمٍ شَرعِي بدليلٍ شَرعِي متَأخرٍ".

وشَرحه[10]:

1. قولُه "رفْع": جِنْس في التعريفِ يشْملُ كُل رفْعٍ، سواء كان حكْماً أم غير حكْمٍ، وسواء كان أحدهما شرعياً أم عقلياً أم غيرهما.

---

(1) أنظر: المرجع السابق: حرف الخاء، فصل النون، 3/72-73. والفيومي، المصباح المنير:مادة "نسخ"، 2/ 827.

(2) أنظر: ابن الحاجب، مختصر المنتهى مع شرح العضد: 2/ 185.

(3) أنظر: السشوكاني، إرشاد الفحول: 608.

(4) أنظر: أبا يعلى، العدة: 3/ 778.

(5) أنظر: الشيرازي، اللمع: 30.

(6) أنظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول: 301.

(7) أنظر: السبكي وابنه، الإبهاج: 2/ 227.

(8) أنظر: الشاطبي، الموافقات: 3/ 107.

(9) أنظر: الزرقاني، مناهل العرفان: 2/ 176.

(10) أنظر شرح التعريف وقيوده ومحترازته: المراجع السابقة لتعريف النسخ. والسوسوه، منهج التوفيق والترجيح: 285- 286 "بتصرف بسيط".

2. قولُه "حكْمٍ": قَيد أولٌ خَرج به رفْع ما ليس بِحكْمٍ. التعبير بالحكْمِ هنا أولى من التعبير بالدليل؛ لأن النَسخَ –وبخَاصةٍ في الحديثِ- يكون برفْعِ الحكْـمِ دون رفْعِ الدليل. فالدليلُ يبقى والحكْم يرفَع.

3. قولُه "شَرعِي": قَيد ثَانٍ خَرج بِهِ رفْع الحكْمِ العقلي أو غيرِهِ[1]. ويدخُلُ تَحـتَ عبارةِ –رفْع حكْمٍ شرعي- رفْع الحكْمِ الشرعي سواء بدليلٍ أم بغيرِ دليـلٍ، وسواء بدليلٍ شرعي أم بدليلٍ عقلي، وسواء كان متَأخراً عنه أم متصِلاً به.

4. قولُه "بدليلٍ شرعي": قَيد آخَر خَرج به رفْع الحكْمِ الشرعي بغيـر دليـلٍ، أو بدليلٍ إلا أنّه غير شرعي بل عقلي -كسقوطِ التكليفِ بالموتِ أو الجنون-، أو غيرِهِ.

والتعبير للناسِخِ بـ "الدليل" أولى من التعبير له بـ "الحكْمِ"؛ لأن النَـسخَ قـد يكون برفْعِ الحكمِ بدليلٍ دون حكْمٍ آخَر بدلَه، وقد يكون بِحكْمٍ آخَر بدلَه.

5. قولُه "متَأخراً": قَيد آخَر خَرج به الدليلُ الشرعي المتصِلُ، وهـو تخـصيص الحكْمِ بالشَرطِ أو الغايةِ، والناسِخُ يكون متَأخراً عن المنسوخِ.

3. 2. 1. 2 شُروطُ النَسخِ:

وذلك لأن من يتمعن في النسخ يجد أن حقيقتَه هـي إهمـالُ أحـدِ الـدليلين كالترجيحِ، وإهمالُ أحدِ الدليلين هو خلافُ الأصل الذي يقولُ بلزومِ إعمـال الأدِلـةِ وعدمِ إهمالِها، إلا أنه استُثْنِي من هذا الأصل وقُدم عليه؛ لأن إهمالَ أحدِ الدليلين فيه: جاء بنص من الشرعِ.

ولِتَحقق هذا الاستثناءِ، لا بد من تَحقق تلك الشروطِ الخاصةِ.

وهذه الشروطُ، منها ما تكون شُروطاً للناسِخِ، ومنهـا مـا تكـون شُـروطاً للمنسوخِ، ومنها ما تكون شُروطاً بينهما.

وإليكها فيما يأتي:

شُروطُ الناسِخِ:

---

[1] المقصود برفع الحكم الشرعي: أي رفع تَعلقِهِ بأفعال المكلفين، لا رفعه هو؛ لأنه أمـر واقع، والواقع لا يرتفع. أنظر: الشوكاني، إرشاد الفحول: 608.

1. أن يكون دليلاً شرعياً. فارتفاع التكليفِ بالجنون والموتِ لا يسمى نَسخاً بل سقوطَ تَكْلِيفٍ؛ لأن دليلَ رفْعِهِ العقْلُ لا الشْرع[1].
2. أن يكون مساوياً للمنسوخ في القوةِ أو أعلى منه. فَينْسخُ -مثَلاً- المتَواتِر بالمتَواتِر، ولا ينْسخُ المتَواتِر بالآحادِ في الرأي الراجِح[2].
3. أن يكون منْفَصِلاً عن المنسوخ متَأخراً عنه. لأن رفْع الحكْمِ يقتضي أن يثْبتَ الحكْم الأولُ على المكلفين، ثم يأتي الحكْم الثاني بعد ذلك ليَرفَعه. أما إذا لم يكُن منْفَصِلاً متَأخراً عن المنسوخ بل ورد مع الحكْمِ الأول – ولا يكون ذلك إلا في قَصر الحكْمِ على بعضِهِ لأن رفْع جميع الحكْمِ مع الاقتران يعد تناقُضاً- فإنه يكون تخصيصاً لا نَسخاً، وذلك كالاستثناءِ والشَرطِ والغايةِ[3].

شُروطُ المنسوخ:

1. أن يكون حكْماً أو نَصاً شرعياً. فلا نَسخَ في الحكْمِ العقلي، كرفْع البراءةِ الأصليةِ بشرعيةِ العباداتِ ابتداءاً[4].
2. أن يكون حكْماً عملياً جزئياً. فلا نَسخَ في أصل التوحيدِ وأحكامِ العقيدةِ، أو القواعِدِ الكليةِ، أو الأخبار؛ لأنها ثابِتةٌ لا يمكِن دخولُ التغيير فيها، ولأنه يلزم من دخول التغيير فيها الشَك والاضطراب من قِبل واضِعها، وهذا محالٌ على الله – جل شأْنُه-[5].

---

(1) أنظر: الغزالي، المستصفى: 1/ 121- 122. والآمدي، الإحكام: 3/ 164. والشوكاني، إرشاد الفحول: 613.

(2) أنظر: المرجع الأول السابق، وإمام الحرمين، البرهان: 2/ 1311، واللكنوي، فواتح الرحموت: 76/2. والفتوحي، شرح الكوكب المنير: 3/ 529.

(3) أنظر: الآمدي، الإحكام: 164/3. والغزالي، المستصفى: 122/1. وأبا الحسين البصري، المعتمد: 399. والزركشي، البحر المحيط: 78/4. والشوكاني، إرشاد الفحول: 613.

(4) أنظر: أبا الحسين البصري، المعتمد: 399/1. والشوكاني، إرشاد الفحول: 613. والأسنوي، التمهيد: 112.

(5) أنظر: الزركشي، البحر المحيط: 4/ 79. والآمدي، الإحكام: 164/3. والشاطبي، الموافقات: 117/3. والشوكاني، إرشاد الفحول: 613- 614.

3. أن لا يكون حكماً مؤبداً، ولا حكماً مؤقتاً. وذلك بأن صرح بتأبيده، أو ورد الحكم مقيداً بوقت ينتهي بانتهاءِ وقتِهِ. مثالُ التأبيدِ: قولُه ﷺ:{الجهاد ماضٍ إلى يومِ القيامةِ}[1]. ومثالُ التوقيتِ: قولُه تعالى: ﴿ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾[2]، فَذَهب البعض إلى أن قولَه: ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾ إشارةٌ إلى التوقيتِ، وقد انتهى هذا الوقْتُ بقولِهِ ﷺ:{خُذُوا عني، فقد جعلَ الله لهن سبيلا: الثَيب بالثَيبِ، والبِكْر بالبِكْر، الثَيب جلْد مائةٍ ثم رجم بالحجارةِ، والبِكْر جلْد مائةٍ ثم نَفْي سنَةٍ}[3]. [4]

الشروطُ التي بينهما:

1. أن يكون المقتضي للناسِخ غير المقتضي للمنسوخ؛ حتى لا يلزم البداء. وذلك بأن توجد مصلَحةٌ تقتضي العَملَ بالمنسوخ في زمن ورودِهِ، ثُم توجد مصلَحةٌ أخرى بعد ذلك الزمن تقتضي العَملَ بالناسِخ وإيقافَ العمل بالمنسوخ[5].
2. أن يتَحققَ التعارض بينهما[6].

---

(1) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط: من اسمه عبدالرحمن، رقم (4775)، 95/5.

(2) النساء: 15.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه عن عبادة بن الصامت: كتاب الحدود، باب حد الزنى، رقم (1690- 63)، ص 830.

(4) أنظر: الآمدي، الإحكام: 3/ 164. والغزالي، المستصفى: 121/1- 122. والشوكاني، إرشاد الفحول: 613.

(5) أنظر: الغزالي، المستصفى: 121/1- 122. والشوكاني، إرشاد الفحول: 613.

(6) أنظر: الآمدي، الإحكام: 164/3. وأبا يعلى، العدة: 835/3. وابن النجار، شرح الكوكب: 3/ 529.

وقد ذكر بعض الأصوليين شروطاً أخرى غير ما ذُكِرتْ. إلا أن الباحث يميل إلى المذهب الذي يقول بعدم الأخذ بها. وذلك كاشتراط أن يكون المنسوخ معمولاً به، أو اشتراط إمكان العمل به فقط دون العمل به، أو اشتراط العلم به فقط دون العمل به ودون إمكان العمل به، أو عدم اشتراط الجميع، وذلك حسب خلاف الأصوليين في ذلك وتَفَردِ كل منهم بواحدة مما تقدم. أنظر ذلك: المحلي، شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني: 2/ 77- 78. والشوكاني، إرشاد الفحول: 614- 618.

3. 2. 1. 3 حكْم النَسخ:

اتفَقَ الأصوليون والمحدثُون على مشروعيةِ وقُوع النَسخ بين الأدِلةِ[(1)]. ولـم يخالِفْهم في ذلك إلا الأصبهاني، حيثُ لم يجوزه فيها[(2)].

ودليلُ مشروعيةِ النَسخ: قولُه تعالى:﴿ مَا نَنسَخْ مِـنْ آيَـةٍ أَوْ نُنْـسِهَا نَـأْتِ بِخَيْـرٍ مِّنْهَـا أَوْ مِثْلِهَـا﴾[(3)]، حيثُ أخَبر سبحانَه وتعالى أنه إذا نَسخَ آيةً أتى بخيرٍ منها أو مثِلها، فلو لم يمكِن النَسخُ لما كانت لهذا الخَبرِ فائدةٌ، وعدم الفائدِةِ في كتابِ الله محالٌ[(4)].

ويدل عليه أيضاً: وقُوعه في الكتابِ والسنةِ. حيثُ نُسِخَتْ آيةُ: ﴿وَالَّـذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لأَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْـرَاجٍ﴾[(5)]، بآيـةِ:﴿وَالَّـذِينَ يُتَوَفَّـوْنَ مِـنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾[(6)]. [(7)]

ونُسِخَ حديث: {تَوضأوا مِما مستْه النار}[(8)]، بحديثِ ابن عباسٍ: {أن رسولَ الله ﷺ أكَلَ كَتِفَ شاةٍ ثُم صلى ولم يتَوضأ}[(9)].

---

(1) أنظر: المحلي، شرح المحلي على جمع الجوامع: 88/2. والشوكاني، إرشاد الفحـول: 608- 613. والزرقاني، مناهل العرفان: 71 وما بعدها.

(2) وذلك؛ لادعائه بلزوم القول بالبداء عند القول بالنسخ، والبداء محال علـى الله تعـالى؛ ولتمسكِهِ بقوله تعالى: (لاَّ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ) [فصلت: 42]، ونـسخ الآيـة إبطال لها، وهو مناف للآية. وإنما يطلق عنده على ما وقع من أحكام قد وقف العمـل بها: انتهاءاً لا نسخاً. وقد رد العلماء استدلاله هذا واعتبروه غير مسلمٍ به. أنظر رأيـه وردود العلماء عليه: المراجع السابقة.

(3) البقرة: 106.

(4) أنظر: ابن قدامة، روضة الناظر: 73. والآمدي، الإحكام: 128/3.

(5) البقرة: 240.

(6) البقرة: 234.

(7) أنظر: الشوكاني، إرشاد الفحول: 624.

(8) أخرجه مسلم في صحيحه:كتاب الحيض، باب الوضوء مما مـستِ النـار،رقم(352)، ص175.

(9) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الوضوء، باب من لم يتوضـأ مـن لحـم الـشاة والسويق، رقم (207)، ص35.

3. 2. 1. 4 طُرقُ إثْباتِ النَسخ:

لمعرفَةِ الناسِخ من المنسوخ طُرقٌ عِدةٌ تَصِلُ إلى اثني عشَر وجهاً.

وهذه الطُرقُ: منها ما يكون متفَقَاً عليها في التَعرفِ على كون الناسِخ ناسِخاً، ومنها ما يكون مخْتَلفاً فيها في ذاك.

أما الطُرقُ المتفَقُ عليها:

1. اقتضاء اللفْظِ للنسخ. وذلك بأن يدل على تعيين المتأخر من الدليلين. من ذلك: قولُه تعالى: ﴿ الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِن يَكُنْ مِنْكُمْ مِّئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُواْ أَلْفَيْنِ﴾[1]، فإنه يقتضي نَسخَه لثباتِ الواحدِ للعشرةِ في قولِه تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُنْ مِّنكُم مِّئَةٌ يَغْلِبُواْ أَلْفاً مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَفْقَهُونَ﴾[2][3].
2. نَص الرسول ﷺ على ذلك. كأن يقولَ هذا ناسِخٌ لهذا، أو ما في معنى ذلك، كقولِه تعالى: {نَهيتُكُم عن زيارةِ القبور فزوروها، ونَهيتُكُم عن لُحومِ الأضاحي فَوقَ ثَلاثٍ فامسكُوا ما بدا لكم، ونَهيتُكُم عن النبيذِ إلا في سِقَاءٍ فاشربوا في الأسقِيةِ كُلها، ولا تشربوا مسكِراً}[4][5].
3. الإجماع على تَأخر أحدِ الدليلين. وذلك كنَسخ ما روي عن زر بن حبيش أنه قال لحذيفةَ بن اليمان: {أي ساعةٍ تَسحرتُم مع رسول الله ﷺ؟ قال: هو النهار

---

(1) الأنفال: 66.

(2) الأنفال: 65.

(3) أنظر: الشافعي، الرسالة: 127. والشوكاني، إرشاد الفحول: 651- 652.

(4) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه عز وجل في زيارة قبر أمه، رقم (977)، ص 433- 434.

(5) أنظر: المحلي، شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني: 93/2. والزركشي، شرح جمع الجوامع: 444/1. والعراقي، شرح جمع الجوامع: 381. والشوكاني، إرشاد الفحول: 652. وابن قدامة، روضة الناظر: 46. وابن أمير الحاج، التقرير والتحرير: 78/3.

إلا أن الشمس لم تَطْلُعْ}[1]، بإجماع المسلمين على أن قوله تعالى: ﴿ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾[2]، ناسِخٌ له. فأجمعوا على أن طلوع الفَجر يحرم الطعام والشراب[3].

4. تعيين الصحابي للمتأخر والمتَقَدِمِ من الدليلين. كأن يقولَ: هذا الحديثُ جاء بعد هذا، أو هذا قبلَ كذَا حدثٍ ثُم جاء بعده غيره، أو كان هذا في أول الأمر ثُم رخص فيه أو نهى عنه. من ذلك: قولُ سيدتنا عائشةَ– رضي الله عنها-: {أن رسولَ الله ﷺ كان يفْعلُ ذلك-أي يجامِع ولا ينْزِلُ- ولا يغْتَسِلُ، وذلك قبل الفَتْحِ، ثم اغتَسلَ بعد ذلك وأمر بالاغتسال}[4]. ومن ذلك: ما رواه جابر –رضي الله عنه-:{كان آخِر الأمرين من رسول الله ﷺ تَرك الوضوءِ مِما غُيرتِ النار}[5]، فكان متأخراً عن حديثِ أبي هريرة – رضي الله عنه- أن رسولَ الله ﷺ قال: {تَوضأوا مِما مستِ النار}[6][7]، فقولُ الصحابي ذلك لا مدخَلَ للاجتهادِ فيه حتى يقَالَ يحتَملُ أنه قال باجتهادِهِ.

وأما الطُرقُ المخْتَلَفُ فيها:

---

(1) أخرجه ابن ماجه في سننه: كتاب الصيام، باب ما جاء في تأخير السحور، رقم (1695)، 541/1.

(2) البقرة: 187.

(3) أنظر: المحلي، شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني: 93/2. والزركشي، شرح جمع الجوامع: 443/1- 444. وابن قدامة، روضة الناظر: 46. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: 68/3- 69. والآمدي، الإحكام: 259/3.

(4) أخرجه ابن حبان في صحيحه: كتاب الطهارة، باب الغسل، ذكر الوقت الذي نسخ فيه هذا الفعل، رقم (1180)، 3/ 455.

(5) أخرجه أبو داوود في سننه: كتاب الطهارة، باب في ترك الوضوء مما مست النار، رقم (192)، 49/1. وأصل معناه في صحيح مسلم. أنظر: صحيح مسلم: كتاب الحيض، باب نسخ الوضوء مِما مست النار، ص 175- 177.

(6) سبق تخريجه. أنظر هامش رقم (1)، ص 92 من الرسالة.

(7) أنظر: الشيرازي، اللمع: 34. وابن تيمية، المسودة: 207. والشوكاني، إرشاد الفحول: 653.

1. معرفَةُ التاريخ. وذلك بأن يعرفَ تاريخُ المُتأخر من الدليلين والمتَقَدِمِ منهما. وهناك فَرقٌ في معرفَةِ التاريخ بين أن يكون بتصريحٍ من قِبل النبي ﷺ وببيانٍ للناسخ والمنسوخ منهما من قِبل الصحابةِ –رضي الله عنهم-، وبين أن يكون باجتهادٍ من غيرهم. فإنه إن كان بِنَص من النبي ﷺ وببيانٍ لتاريخِهما من قِبل الصحابةِ: فإنه –وكما سبقَ- مِن قِبل المتفَق عليه، وإنه يقَدم على الجمعِ والتوفيق وإن أمكن، وكذلك يقَدم على الترجيح. أما إن كان باجتهادٍ مِن غيرهِم، فلا يقْبلُ إن أمكن الجمع بين الدليلين؛ لأن العملَ بهما في هذه الحالةِ أولى من إهمالهما؛ ولأن النَسخَ لا يثْبتُ إلا بدليلٍ صحيحٍ صريحٍ لا مدخَلَ للاجتهادِ فيه. فإن لم يمكِن الجمع بينهما، اعتُبر هذا الاجتهاد في النَسخِ كمرجحٍ من المرجحاتِ، فيلْحقُ ببابِ الترجيحِ لا ببابِ النَسخ، وهذا رأي الجمهور[1]، وهو مخَالِفٌ لرأي الحنفيةِ الذين قَدموا النَسخَ مطْلَقاً - وإن أمكن الجمع بين الدليلين- في حال عِلم تاريخُهما ولو باجتهادٍ[2].

2. قولُ الصحابي هذا منسوخٌ دون أن يبين الناسِخَ، أو هذا ناسِخٌ دون أن يبين المنسوخَ. فقد اختلفوا في هذا الطريق إلى مذاهب، منها:

أ. مذهب الإمامِ الغزالي، والرازي، والآمدي: أنه لا يحتَج به مطلقاً في النَسخ؛ لأنه يحتَملُ أن يكون عن اجتهادٍ منه لا عن توقيفٍ من النبيﷺ[3]. وهو الراجح.

---

(1) أنظر: الشاطبي، الموافقات: 3/105-106. والشافعي، الرسالة: 341-342. وابن قدامة، روضة الناظر: 208. والسيوطي، تدريب الراوي: 2/ 197- 199. واللكنوي، الأجوبة الفاضلة:192.

(2) أنظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير: 3/ 137. وابن عبدالشكور، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت للكنوي: 2/189- 192. والقسطلاني، إرشاد الساري لصحيح البخاري: 6/70.

(3) أنظر: الغزالي، المستصفى: 2/128. والآمدي، الإحكام: 3/ 259. وأمير بادشاه، تيسير التحرير: 3/222. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: 3/78.

ب. مذهب الإمامِ الشافعي، والعراقي: أنه يحتَج به مطلقاً؛ لأن الـصحابي لا يقولُ ذلك عن اجتهادٍ؛ لأنه لا مساغَ للاجتهادِ فيه، وغالِباً ما يقولُه عـن نَقْلٍ؛ ولأنه لا يقولُ ذلك إلا بعد معرفَةِ التاريخ[1].

ج. مذهب المجِد ابن تيميةَ: أنه يقْبَلُ إذا كان هناك نَص آخر يخَالِفُ الـنَص الذي قال عنه الصحابي إنه منسوخٌ؛ لأن الظاهِر أن ذلـك الـنَص هـو الناسِخُ، ويكون قولُ الصحابي حاصِلُه الإعلام بالتقدمِ والتأخرِ[2].

د. مذْهب ابن السبكِي: أنه لا يقْبَلُ إذا قال "هذا ناسِخٌ"، ويقْبَلُ إذا قـال "هـذا الناسِخُ"[3]. وبين ابن السبكِي عِلةَ ذلك بقولِهِ: "إذا قال: "هذا ناسِـخٌ"، فقـد ادعى النَسخَ، ولم يبينْه، وجاز أن يظُن ما ليس بِنَسخٍ نَسخاً، وأن النَـسخَ أمر اجتهادي، فلا يلْتَفَتُ إليه. وأما إذا كُنا نعرفُ أنه منسوخٌ، وشككْنا في عين الناسخِ، فقال لنا: هذا هو الناسِخُ، فنقبلُ قولَه؛ لأنه لَما ثبـتَ أصـلُ الناسِخِ ولم يبقَ إلا معرفةُ عينِهِ، اكتفينا فيه بقولِهِ لسهولةِ أمرِهِ، وظَن عدمِ الخاطِ فيه، ولا اعتبار باحتمال غَلَطِهِ لِبعدِهِ"[4].

هـ. مذهب الكرخي: أنه يقْبَلُ إذا لم يعينْه وقال هذا منسوخٌ، ولا يقْبـلُ إن عينَه وقال هذا ناسِخُ هذا[5].

3 و 4. تأَخر إسلامِ الصحابي، وحداثَةُ سِنِهِ. ذَهب البعض: إلى أنه إن كان أحد الراويين قد أسلَم متَأخراً من الآخَر، أو كان أحدهما أحدثَ سِناً من الآخَـر، فإن حديثَه في كلا الحالتين يكون ناسِخاً لِمتَقَدمِ الإسلامِ أو لقديمِ السِن[6].

---

(1) أنظر: الشافعي، اختلاف الحديث: 487/1. والعراقي، الغيث الهامع: 383.

(2) أنظر: ابن تيمية، المسودة: 307. والأسنوي، نهاية السول: 368/2.

(3) أنظر: ابن السبكي، جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناني عليه: 94/2. وابـن السبكي، منع الموانع عن جمع الجوامع: 370- 371. والعراقي، الغيث الهامع: 383.

(4) أنظر: ابن السبكي، منع الموانع: 370- 371.

(5) أنظر: العراقي، الغيث الهامع: 383.

(6) لم يعثر الباحث على صاحب هذا المذهب، واكتفت الكتب التي ذكرته بالإشارة إليه دون نسبه إلى أحد. أنظر: ابـن أميـر الحـاج، التقريـر والتحبيـر: 3/ 79. والغزالـي، المستصفى: 129/1. والآمدي، الإحكام: 260/3.

وذهب الجمهور: إلى أنه لا يكون ناسِخاً في كلا الحالتين، لأنه يحتَملُ فيهما أن يقَع عكْس ما ذُكِر، وذلك بأن يكون متَقَدم الإسلامِ أو قديم السِن قد سمِع حديثَه بعد سماع متَأخر الإسلامِ أو حديثِ السِن لحديثِهِ، أو يحتَملُ أنه في كلا الحالتين قد سمِع حدِيثَه ممن تَقَدم إسلامه أو قَدم سِنه، أو يحتَملُ أن متَأخر الإسلامِ قد سمِع الحديثَ قَبلَ إسلامِهِ وأداه بعد إسلامِهِ، أو يحتَملُ أن قَدِيم السِن سمِع حدِيثَه من حديثِ السِن فنقلَه، وهكذا[1].

وتُقْبلُ روايةُ متأخر الإسلامِ في كونها ناسخةً لروايةِ متقدِمهِ في حالةٍ واحدةٍ: وهي أن يثبتَ أن متأخر الإسلامِ قد سمِع الروايةَ بعد إسلامِهِ لا قبلَه، وأن متقدم الإسلامِ قد ماتَ قَبلَ إسلامِ المتأخر، أو مع العلمِ بأن المتقدم لم يسمع شيئاً بعد إسلامِ المتأخر[2]. وهذه حالةٌ نادِرةٌ يكاد ينعدِم تَحققَها، -والله أعلم-.

5. موافقةُ البراءةِ الأصليةِ[3]. وذلك بأن يتعارض دليلان أحدهما موافِقٌ للبراءةِ الأصليةِ والآخَر مخالِفٌ لها. فذهب البعض: إلى أن الموافِقَ لها يدل على تأخرِهِ عن المخالِفِ، فيكون ناسِخاً له؛ لأن الأصلَ مخالَفَةُ الشرعِ لها؛ ولأن الدليلَ الموافِقَ لها مفيد فائِدةً جديدةً، ألا وهي رجوع العقل إلى البراءةِ الأصليةِ بعد نسخ الدليل المخالِفِ لها الذي جاء بعدها، ولو جعِلَ متقدماً على المخالِفِ لم يكن مفيداً فائِدةً جديدةً؛ لأن البراءةَ مستفادةٌ قبلَه. فيكون المخالِفُ هو السابِقُ على الموافِق[4].

ومنهم –كالزركشي- من عكَس ذلك، واعتبر المخالِفَ ناسخاً للموافِق؛ لأن الانتقالَ من البراءةِ إلى اشتغال الذِمةِ بالحكْمِ الشرعي بالدليل يقين، والعودةَ إلى

---

(1) أنظر: المراجع السابقة. وانظر: السخاوي، فتح المغيث: 3/ 69.

(2) أنظر: العدوي، حاشية لقط الدرر: 70.

(3) البراءة الأصلية: هي الحكم بالإباحة على كل شيء قبل ورود الدليل. أو هي: بقاء الأمر على ما كان عليه من عدم ثبوت حكم عليه من تحريم أو إباحة حتى يرد دليل يخالف ذلك. تعريف للشيخ الوالد أخذته منه سماعا بتاريخ 2006/10/17م.

(4) أنظر: المحلي، شرح المحلي على جمع الجوامع: 93- 94. والزركشي، تشنيف السامع بجمع الجوامع: 445.

الإباحةِ ثانياً شك. ورد: "بأنه يعارض بمثلِهِ، إذ عود الموافِق إلى الإباحةِ يقين، وتأخر المخالِفِ شك، مع أن ما قالوه يستَلْزم عرو الموافِق عن الفائِدة"(1).

وذهب الجمهور: إلى أن الدليلَ الموافِقَ لها لا يكون ناسِخاً؛ لأن الموافِقَ لها كما أنه قد يأتي بفائِدةٍ جديدةٍ عند تأخرِه، فقد يأتي بفائِدةٍ أيضاً عند تقدمِهِ، وهي أن الشرع جاء موافِقاً للعقل(2).

هذا بالنسبةِ للطُرق المتفَق عليها والمخْتَلَفِ فيها في إثباتِ تأخرِ أحدِ الدليلين على الآخَر.

وهناك بعض الطُرق لم يجِد الباحِثُ خِلافاً في عدمِ قبولِها في التَعرفِ على كون الناسِخ ناسِخاً، ومنها:

بقاء واستمرار صحبةِ أحدِ الراويين للنبي ﷺ وانقطاعها من الآخَر. فلا يكون حديثُه ناسِخاً لحديثِ من انْقَطَعتْ صحبتُه على أنه قد سمِعه في حال انقطاعِ صحبةِ الآخَر فكان متَأخراً عن حديثِهِ؛ لأنه يحتَملُ أن يكون من انقطعتْ صحبتُه قد سمِع حديثَه مِمن بقِيتْ صحبتُه فَنَقَلَه، وعليه فيجوز أن يكون حديثُه متَأخراً عن حديثِ من بقِيتْ صحبتُه(3).

والراجح في هذا الطريق وفي الطُرقِ المخْتَلَفِ فيها أنها أوجه ترجِيح لا أوجه نَسخٍ. وهذا ما ذَكَره الاصوليون والمحدثون في كُتُبِهم في أوجهِ الترجيح.

3. 2. 2 الجمع والتَوفِيقُ.

3. 2. 2. 1 معنى الجمع والتَوفِيق.

أولاً: الجمع والتَوفِيقُ لُغَةً:

الجمع: له معانٍ كثيرةٌ، إلا أنه يكْتفى بِذِكْر ما يخُص المعنى الاصطلاحي:

---

(1) البناني، حاشية البناني على جمع الجوامع مع شرح المحلي: 94.

(2) أنظر: المرجع السابق. والآمدي، الإحكام: 260/3. والغزالي، المستصفى: 129/1. واللكنوي، فواتح الرحموت: 96/2.

(3) أنظر: الغزالي، المستصفى: 129/1. واللكنوي، فواتح الرحموت: 96/2. والآمدي، الإحكام: 260/3.

فيأتي بمعنى: الضم والتقريب، فيقالُ: جمعتُ الأشياء، أي ضممتُها وقَربتُها[1]. ويأتي بمعنى: تأليفِ المفْتَرِق، فيقالُ: جمع الشيء إذا ضمه وألفَه[2].

والتَّوفِيقُ: له أيضاً معانٍ كثيرةٌ، ويكْتَفَى أيضاً بِذِكْر ما يخُص المعنى الاصطلاحي:

فيأتي بمعنى: التسديدِ، فيقال: وفقَه الله توفيقاً، أي سدده[3]. ويأتي بمعنى: الملاءمةِ، فيقالُ: وفقَ الشيء، أي لاءمه[4].

ثانياً: الجمع والتَوفِيقُ اصطلاحاً:

لم يفَرقْ الأصوليون والمحدثُون القُدامى- من خلال عباراتِهم- بين كلمةِ "الجمعِ" وكلمةِ "التَوفِيق". حيثُ كانوا يطْلقُونَها على معنى واحدٍ، ويطْلِقُون أحدهما على الآخَر.

إلا أن من المعاصرين- كالدكتور عبد المجيد السوسوه- قد ذَكر فَرقاً بسيطاً بينهما، فقال: "والحقيقةُ أن الجمع هو الوسيلةُ المؤديةُ إلى التوفيقِ؛ لذلك يقَدم ذِكْر الجمعِ ثُم يذْكَر التوفيقُ مقَارِناً له، فلا توافقَ وتآلفَ إلا بعد الجمعِ بين ما ظاهِره التعارض، فالجمع وسيلةٌ، والتوفيقُ نتيجةٌ"[5].

والذي يراه الباحِثُ في الفَرقِ بينهما: أن الجمع هو ما يجمع بين الحديثين أو الدليلين بحيثُ يعملُ بهما معاً: وفي آنٍ واحِدٍ[6].

---

(1) أنظر: أبا الحسين، معجم مقاييس اللغة: مادة(جمع)، 479/15.

(2) أنظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط: مادة(جمع)، 14/3.

(3) أنظر: الفيومي، المصباح المنير: مادة(وفق)، 919/2.

(4) أنظر: ابن منظور، لسان العرب: مادة(وفق)، 382/10.

(5) السوسوه، منهج التوفيق والترجيح:141.

(6) وذلك مثل: اختلاف صيغة استفتاح الصلاة، فوردت أحاديث مختلفة تبين الصيغة التي استفتح بها النبي ﷺ صلاته. فذهب البعض في ذلك إلى أنه يجمع بين هذه الأحاديث بالعمل بها جميعاً، فَيفَضلُ أن يقولها المصلي جميعها في الصلاة الواحدة ما لم يخش الإطالة على المصلين إن كان إماماً. أنظر: الشافعي، الأم: 128/1. والشوكاني، نيل الأوطار: 756/1.

وأن التوفيقَ هو ما يوفقُ بين الحديثين أو الدليلين بحيثُ يعملُ بهما بِصرفِ كُل واحدٍ منهما إلى موضعٍ أو حالٍ يخْتَلِفُ عن الآخَر[1].

ثم إنهم –أي الأصوليين والمحدثِين- لم يذكروا تعريفاً خاصاً لمعنى الجمع والتوفيق اصطلاحاً، بل أطلقوا عليه بعض العباراتِ التي تَدل على طبيعةِ عملِه.

فيقولُ الإمام النووي:" المخْتَلِفُ قسمان: أحدهما يمكِن الجمع بينهما فَيتَعين ويجِب العملُ بالحديثين، ومهما أمكن حملُ كلامِ الشارعِ على وجهٍ يكون أعم للفائدةِ تعين المصير إليهِ"[2].

ويقولُ القرافي:"إذا تعارض دليلان فالعملُ بِكُل واحِدٍ منهما من وجهٍ أولى من العمل بأحدهِما"[3]، وهكذا.

إلا أن الدكتور "السوسوه" ذَكَر تعريفاً بناه على تفريقِهِ السابقِ بين الجمع والتوفيق، فقال:" التوفيقُ: هو بيان التآلفِ بين ما ظاهره التعارض من الأحاديثِ، وذلك بالجمعِ بينهما ليعملَ بهما معاً"[4].

وبما أن الباحِثَ قد وضع تفريقاً آخر بينهما غير ما ذَكَره الدكتور "السوسوه"، فينبغي أن يكون التعريفُ المخْتَار على وفْق ذلك التفريق؛ ليكون المسلك عليه.

---

(1) وأمثلة ذلك كثيرة، منها: تعارض حديث قصة صيد أبي قتادة للحمار الوحشي- وهو غير محرم- وإهداءه منه لأصحاب النبي ﷺ - وهم محرمون-، فقال ﷺ:{هل منكم أحد أمره أو أشار إليه بشيء؟} قالوا: لا، قال:{فكلوا ما بقي من لحمها}. مع حديث قصة إهداء ابن جثامة- وهو غير محرم أيضاً- حماراً وحشياً إلى النبي ﷺ -وهو محرم-، فرده عليه، فلما رأى ما في وجهه، قال:{إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم}. فذهب الجمهور إلى التوفيق بينهما بصرف كل حديث إلى حالة تختلف عن الثانية، فحملوا الحديث الأول على ما يصيده الحلال لنفسه ولم يقصد المحرم ثم يعطي منه للمحرم، وحملوا الحديث الثاني على ما يصيده الحلال لأجل المحرم لا لنفسه. أنظر تفصيل ذلك في المسألة الثانية عشرة في ص 285 من الرسالة.

(2) النووي، شرح صحيح مسلم:149/1.

(3) القرافي، تنقيح الفصول:421.

(4) السوسوه، منهج التوفيق والترجيح: 143.

فيعرفُ الجمع بأنه: بيان الضم بين ما ظاهِره التعارض من الأحاديثِ بحيثُ يعملُ بها معاً مرةً واحِدةً وفي حالٍ واحدٍ.

ويعرفُ التوفيقُ بأنه: بيان التآلفِ بين ما ظاهِره التعارض من الأحاديثِ بصرفِ كُل واحدٍ منها إلى حالةٍ أو موضِعٍ يخْتَلِفُ عن الآخَر بحيثُ يعملُ بِكُل واحدٍ منها في حالٍ يخْتَلِفُ عن الآخَر.

وشَرحهما:

1. قَولُ الباحِثِ في التعريفين "بيان": جِنْس يشملُ كل بيانٍ، وهو بمعنى الظهور والإيضاح[1]. وهي كلمةٌ تشير إلى أن الجمع من عمل المجتَهِد؛ لأنه لا يمكِن لأحدٍ أن يستَخْدِم الجمع بطرقِهِ ووجهِهِ الصحيح والوصول به إلى النتيجةِ الصحيحةِ ويبين من خلال ذلك مدى انضمامِ أو تآلفِ الأحاديثِ المتعارضةِ إلا من بلَغَ رتْبةَ الاجتهادِ أياً كان نوع ذلك الاجتهادِ.
2. قوله في تعريفِ الجمعِ" الضم ": قيد خَرج به البيان على وجهٍ غير الضم. ويقْصد بهِ: ضم الأدِلةِ بعضِها إلى بعضٍ وجمعها والعملُ بها معاً في حالٍ واحدٍ. وهو يشْملُ كُل ضم، سواء كان بين المتعارضين أم بين غيرهِما. والضم هنا أعم من التآلفِ أو التلاءمِ في تعريفِ التوفيقِ؛ لأن كُل ضم هو تآلفٌ وتلاءم، وليس كُل تآلفٍ أو تلاءمٍ هو ضم.
3. قوله في تعريفِ التوفيقِ "التآلفُ": قَيد خَرج به البيان على وجهٍ غير التآلفِ، ومن ذلك خروج البيان على وجهِ الضم الذي هو الجمع السابِقُ. والتآلفُ أخص من الضم كما تقدم، حيثُ يمكِن التآلفُ بين المتعارضين بالعمل بِكُل منهما على حِدةٍ من غير ضمهما والعمل بهما معاً في آنٍ واحدٍ. وهو يشْملُ كُل تآلفٍ سواء كان بين المتعارضين أم بين غيرهِما. وهو بمعنى التلاءمِ بين الشيئين فأكثر.
4. قوله في التعريفين "بين ما ظاهِره التعارض": قَيد آخَر خَرج به كُل ما يحتاج إلى بيان الضم أو التآلفِ بين غير المتعارضين.

---

(1) أنظر: السوسوه، منهج التوفيق والترجيح: 143.

ويشْملُ كُل تعارضٍ سواء كان بين الأدِلةِ الشرعيةِ أم بين غيرِها، وسواء كان بين الأحاديثِ أم بين غيرها من الأدِلةِ. وهو بمعنى: أن التآلُفَ والضم لا يكـون إلا في التعارضِ الظاهري، إذ لا يمكن التـآلُفُ أو الـضم بـين التعـارضِ الحقيقـي الواقعي[1].

5. قولُه في التعريفين "من الأحاديثِ": قَيد آخَر خَرج به كُل ما يحتاج إلى بيـان التآلُفِ أو الضم بين ما ظاهِره التعارض من غيرِ الأحاديثِ[2].

وإن قيل "من الأدِلةِ الشرعيةِ" فهو قَيد يخْرج به كُل ما يحتاج إلى ذلـك مـن غيرها، فَيشْملُ الحديثَ وغيره. وهو بهذا القَيدِ يصلُح أن يكون تعريفاً عاماً للتعارضِ بين جميعِ الأدِلةِ، وهو بالقَيدِ السابِقِ يكون خاصاً للتعارضِ بين الأحاديثِ فقط.

6. قولُه في تعريفِ الجمعِ "بحيثُ يعملُ بهما معاً مرةً واحِدةً وفي حالٍ واحـدٍ": قَيد آخَر خَرج به كُل أحاديثٍ متعارِضةٍ لا يعملُ بها معاً ومرةً واحِدةً وفـي آنٍ واحِدٍ، ومن ذلك خروج ما يعملُ بها كُل على حِدةٍ مصروفَةً إلى موضِعٍ أو آنٍ يخْتَلِفُ عن الآخَرِ، وهي التي وفقَ بينها توفيقاً.وفي قولِهِ "بحيث يعملُ بها" إشارةٌ إلى أن نتيجةَ الجمعِ هو العملُ بجميعِ الأحاديثِ المتعارِضةِ التـي أمكَن الجمع بينها.

7. قولُه في تعريفِ التوفيقِ "بصرفِ كُل واحِدٍ منها إلى حالةٍ أو موضِعٍ يخْتَلِفُ عن الآخَرِ": قَيد آخَر خَرج به ما لم يصرفْ إلى ذلك بل اجتمع في الحالَةِ أو الموضعِ، كما في الجمعِ المتَقَدمِ. وكَلِمةُ "حالَةٍ" في التعريفِ ليس المقصود بها الحالَةُ التي هي من أوجهِ الجمعِ- كما سيأتي- بل المقصود بها أعم من ذلك.

8. وقولُه في تعريفِ التوفيقِ أيضاً "بحيثُ يعملُ بكُل واحِدٍ منها في حالٍ يخْتَلِفُ عن الآخَرِ": بيان للقيدِ المتَقَدمِ، وإشارةٌ إلى أن نتيجةَ التوفيقِ هو العملُ بجميعِ الأحاديثِ المتعارِضةِ التي أمكَن التوفيقُ بينها.

3. 2. 2. 2 شُروطُ الجمعِ، ومدى أخْذُ العلماءِ بهِ.

أولاً: شُروطُ الجمعِ:

---

(1) أنظر: السوسوه، منهج التوفيق والترجيح: 143.

(2) أنظر: المرجع السابق: 143.

يعتَبر الجمع والتوفيقُ ضرب من ضروبِ التأويل، وقـد قـرر العلمـاء أن الأصلَ في أخْذِ الأحكامِ عدم التأويل، وأنه لا يصار إليـه إلا للـضرورةِ الـشرعيةِ وبالدليل الصحيح.

ولا تَتَحققُ هذه الضرورةُ في التعارضِ إلا بشروطٍ خاصـةٍ. وفيمـا يـأتي ذِكْرها:

1. حجيةُ المتعارضين. فلا خلافَ بين العلماءِ في أنه إذا تعارض دليلان أحدهما صحيح أو حسن والآخَر موضوع أو ضعيفٌ، لا يجمع بينهما؛ وذلك لسقوطِ التعارضِ بينهما[1]. فيتْرك الموضوع أو الضعيفُ، ويُأْخَذُ بالصحيح أو الحسن مباشرةً.
2. أن لا يؤدي إلى بطلان نَصي المتعارضين، أو أحدِهما، أو جزءٍ منه. وأن لا يصطَدِم مع نَص آخَرٍ صحيحٍ[2].

---

(1) أنظر: الجزائري، توجيه النظر: 212 وما بعدها، و235. وابن الأمير، توضيح الأفكار: 423/2.

(2) أنظر: إمام الحرمين، البرهان:551/1، والغزالي، المستصفي: 394/1.

ولتوضيح ذلك: مثالُ ما يؤدي إلى بطلان جزء من النص: تعارض القراءتين في قولـه تعالى:﴿ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَـى الْمَرَافِـقِ وَامْـسَحُواْ بِرُؤُوسِـكُمْ وَأَرْجُلَكُـمْ إِلَـى الْكَعْـبَينِ ﴾ [المائدة:6]، فقُرأت (أرجلكم) بالنصب عطفاً على(وجوهكم) فتغير وجوب غسل الرجلين إلى الكعبين في الوضوء. وقرأت بالكسر عطفاً على(رؤوسكم) فتفيـد وجـوب غـسل الرجلين إلى الكعبين في الوضوء. وقُرأتْ بالكسر عطفاً على (رؤوسكم) فتفيد وجـوب غسل الرجلين إلى الكعبين في الوضوء. وقُرأتْ بالكسر عطفاً على (رؤوسـكم) فتفيـد وجوب مسح الرجل، إلا أن هذا التأويل يؤدي إلى بطلان جزء من النص وهو(الكعبين)؛ لأنه لا يجب مسح الرجل إلى الكعبين باتفاق الفريقين المختلفين في ذلـك، فـإذاً يبقـى قيد(إلى الكعبين) بلا فائدة، والقرآن ليس فيه ما لا فائدة فيه. أنظـر: الـشوكاني، نيـل الأوطار: 263/1-264. والبرزنجي، التعارض والترجيح: 354/1.

ومثال ما يصطدم بنص آخر صحيح: تعارض آيتي العدة، وهي قولـه تعـالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَـةَ أَشْـهُرٍ وَعَـشْراً﴾ [البقـر:234]، وقولـه: ﴿وَأُوْلَاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق:4]. فذهب الإمام علـي، وابـن عبـاس-

3. أن لا يعلَم تأخر أحدِ المتعارضين عن الآخَر. لأنه آنذاك سـيكون المتَـأخر ناسِخاً للمتَقدِم، فيتساقطُ التعارض بينهما بالنَسخ لا بالجمع. ولكن بـشَرطِ أن يدل على ذلك النَسخ دليلٌ صحيح يقْطَع بذلك -وهو أن يثْبتَ بطُـرقِ ثبـوتِ النَسخ المتفَق عليها التي تقدمتْ في مطْلَبِ النَسخ-[1]، أما إن كـان محـتَملاً وبدون قَطْعٍ فلا يشْتَرطُ، ويقَدم الجمع عليه[2]. وهذا مبني على القول بتقـديمِ النَسخ -إن ثَبتَ- على الجمع، وهو الراجِح- وكما تَقَدم-[3].

4. أن يكون التأويلُ لأجل الجمعِ صحيحاً.

ولأجل تَحقق صِحةِ التأويل للجمع ينبغي أن تَتَوافر فيه الشروط الآتيةُ:

أ. أن يكون اللفْظُ قابلاً له: فلا يأولُ المحكَم والمفَسر[4].

رضي الله عنهما- إلى الجمع بين النصين بأن تعتد الحامل بأبعد الأجلين، فـإذا انتهـت عدة الوفاة بالأشهر وبقيت حاملاً فتنتظر حتى تضع، وإن وضعت قبـل انتهـاء عـدة الأشهر فتنتظر حتى تنتهي عدة الأشهر. فهذا الجمع مقبول بالنظر إلى انـسجامه مـع حكمة التشريع، إلا أنه يصطدم مع حديث صحيح أخرجه البخاري{أن السبيعية الأسلمية نفست بعد وفاة زوجها بليالٍ، فجاءت النبي ﷺ فاستأذنته أن تنكح، فأذن لها، فنكحـت}. أنظر الحديث في: البخاري، صحيح البخاري: كتاب الطلاق، بـاب {وأولات الأحمـال أجلهن أن يضعن حملهن}، رقم(5318 و 5319 و 5320)، ص 643. وانظر المسألة: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 174/3.

(1) أنظر ص 92 من الرسالة.

(2) أنظر: القسطلاني، إرشاد الساري: 70/6. والشاطبي، الموافقات: 105/3-106.

مثال ذلك: تعارض قوله تعالى:﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون:6]، مع آيـات القتـال. فذهب البعض إلى أن الآية الأولى منسوخة بآيات القتال، إلا أن دعـوى النـسخ فيهـا مظنون وليس قطعياً، ولذلك جمع البيضاوي بين الآيتين بقوله:" (لكم دينكم) الذي أنـتم عليه لا تتركونه(ولي دين) الذي أنا عليه لا أرفضه، فليس فيه إذن في الكفر ولا منـع عن الجهاد ليكون منسوخاً بآية القتال، اللهم إلا إذا فُسر بالمتاركة وتقريـر كـل مـن الفريقين الآخر على دينه". البيضاوي، أنوار التنزيل: 267/4.

(3) أنظر ص 85 من الرسالة.

(4) أنظر: الآمدي، الإحكام: 50/3.

ب. أن يكون مِما يحتَمِلُه اللفْظُ: فلا يأولُ بتأويلٍ بعيدٍ أو بتأويلٍ لم يوضع في اللغَةِ أو في عرفِ الاستعمال أو في اصطلاح الشَرع[1].

ج. أن يقوم عليه دليل صحيح يدل على صرفِ اللفْظِ عن ظاهِرِهِ إلى غيرِهِ[2].

د. أن لا يخرج عن كلمةِ التشريعِ ومقصدِهِ[3].

5. أن يكون الجامِع أهلاً لذلك[4]. يقولُ الشيخُ عبداللطيفِ البرزنجي:"لأن منْصِب التوفيق بين المتعارضين والنَظَر في الأدِلةِ للجمع بينها، وبناء الأحكام الشرعيةِ عليه: منْصِب خَطير، ومسلَكُه مسلَك رفيع، وميدانُه فَسيح لا مجالَ لكُل فارسٍ أن يجولَ فيه.

يقولُ محمد طاهِر الجزائري: "ويقالُ لهذا النوعِ: مخْتَلِفُ الحديثِ. وللجمعِ بين الأحاديثِ المخْتَلِفَةِ: تأويلُ مخْتَلِفِ الحديثِ. وهو أمر لا يقوم به حق القيامِ غير أفرادٍ من علماءِ الأعلامِ الذين لهم براعةٌ في أكْثَرِ العلوم ولا سيما الحديثُ، والفِقْه، والأصولُ، والكلام"[5]."[6].

وهناك شروطٌ أخرى تُركَتْ؛ لكونِها خاضِعةً لآراءٍ راجِحةٍ في بعضِ مسائِل التعارضِ، ولا تصلح لما تَرجح هنا من حقيقةِ التعارضِ وشروطِهِ[7].

---

(1) أنظر: الشوكاني، إرشاد الفحول: 586. والعز بن عبد السلام، قواعد الأحكام: 118/2 وما بعدها. والجزائري، توجيه النظر: 244-245.

(2) أنظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير: 461/3. والشوكاني، إرشاد الفحول: 586.

(3) أنظر: البرزنجي، التعارض والترجيح: 378/1.

(4) أنظر: الآمدي، الإحكام: 75/3. والشاطبي، الموافقات: 105/4-118. ومحمد أديب، تفسير النصوص: 373/1-375.

(5) أنظر: الجزائري، توجيه النظر: 244-245.

(6) أنظر: البرزنجي، التعارض والترجيح: 376/1.

(7) ومن تلك الشروط: كون الدليلين متساويين في القوة، فإذا كانا صحيحين وأحدهما أقوى صحة من الآخر، رجح الأقوى ولم يجمع بينهما. ومنها كون الدليلين غير متضادين؛ لأنه لا يمكن الجمع بين متضادين، وهو مردود؛ لأن التضاد لا يقع إلا في التعارض الحقيقي، أما في الظاهري فيكون تضاداً شكلياً فيمكن حمله على غيره وجمع الدليلين.

ثانياً: مدى أخْذُ العلماءِ به:

من خِلال النَظَر في أقوال العلماءِ واجتهاداتِهم في الجمع والتوفيق بين المتَعارضين، يتضِح أنهم تَفَرقُوا إلى ثلاثةِ مذاهب في مقدار الأخْذِ به. وذلك على النحو الآتي:

المذهب الأولُ: التساهلُ في قَبول الجمعِ والتوفيق. وهو اتجاه ابن حزمٍ، وجماعةٌ من أهل الحديثِ.

وذلك بالأخْذِ بالتأويل البعيدِ إن لم يتيسر الأخْذُ بالقريبِ، بشَرطِ أن لا يخرج عن روح الشريعةِ، وأن لا يكون مخَالِفاً لإجماعِ الأمةِ وعملِهم[1].

المذهب الثاني: التَشَدد في قَبولِهِ. وهو اتجاه جمهور الحنفيةِ، وبعض الشافعيةِ، والإمامِ مالكٍ، وبعضِ أهل الحديثِ.

فَردوا بعض الأحاديثِ الصحيحةِ؛ وذلك إما لكونِها مخَالِفَةً لما هو أقوى منها، أو مخَالِفَةً للقياس، أو لِعمل الأمةِ أو جمهورِهِم، أو لِعمل أهل المدينة، أو لِعمل الراوي، أو مخَالِفَةً للدليل العقلي، أو لاختلافِ الصحابةِ في المسألَةِ مع وجودها بينهم[2].

المذهب الثالثُ: التَوسطُ في قَبولِهِ. وهو اتجاه جمهور الشافِعيةِ، والحنابلةِ، والمحدثِين.

ومنها كون أحد المتعارضين غير معمول به من الأمة أو جمهورها بخلافه؛ لأنه يحتمل ظهور عدم صواب عملهم بظهور ما هو أصح منه. أنظر هذه الشروط: الغزالي، المستصفى: 2/139-140. والمحلي، شرح جمع الجوامع: 2/361-362. والشوكاني، إرشاد الفحول: 888. والشافعي، مختلف الحديث في هامش الأم:7/241-243. والشافعي، الرسالة: 410-428. والبرزنجي، التعارض والترجيح: 1/355-363.

(1) أنظر: ابن حزم، الإحكام: 2/21-41. والغزالي، المستصفى: 1/384- 400. وابن الهمام، التقرير والتحبير: 3/3-4. والجزائري، توجيه النظر: 235- 236.

(2) أنظر أمثلة ذلك: الشوكاني، نيل الأوطار: 5/570. والمناوي، فيض القدير: 3/225و 2/560. والمرغيناني، الهداية مع فتح القدير: 1/ 75- 76.

حيثُ لم يرفُضوا جميع التأويلاتِ، ولم يقبلوها كُلها بلا قَيدٍ أو شَـرطٍ، بـل التَزموا في قَبولِها شروطَ الجمع والتوفيق التي تَقَدمتْ[1].

3. 2. 2. 3 أوجه الجمع والتوفيق:

لِدفْع التعارضِ بالجمع أو التوفيق: أوجه خَمسةٌ:

الوجه الأولُ: تَخْصِيص العام:

التَخْصِيص[2] عند جمهور الأصوليين[3]: "هو قَصر العام علـى بعـض مـا يتناولُه بدليلٍ مطلقاً، دون نَظَرٍ إلى نوعيةِ الدليل من حيثُ كونُـه قَطْعِيـاً أم ظَنيـاً،

---

(1) وهذا ما يفهم من عباراتهم في جميع مراجعهم. أنظر الشروط السابقة وتوثيقها ص ... من الرسالة. وانظر: الجزائري، توجيه النظر: 244- 245.

(2) وهو في اللغة: من خصه بالشيء يخصه خصاً وخصوصاً وخـصوصيةً. وخصـصه واختصه: أفرده به دون غيره.أنظر: ابن منظور، لسان العرب:مادة (خصص)،7/ 24.

(3) وهو عند الحنفية: "قصر العام المطلق على بعض أفراده، بدليل مستقل مقارن مساو لـه من حيث القطعية والظنية أو قوة الدلالة". الدريني، المناهج الأصولية: 436.

لأنه من شروط التخصيص عندهم:

1. أن يكون المخصص مستقلاً. أي: أن يكون كاملاً تاماً مفيداً لمعنى، أو حكم فـي ذاتـه، وليس جزءاً من كلام سابق لا يفهم له معنى إلا بضمه إليـه، كالاسـتثناء، والـشرط، والصفة، وغيرها.
2. أن يكون المخصص مقارناً للعام. أي: من حيث زمن تـشريعه أو تـاريخ نزولـه، لا متراخياً عنه. فإذا تراخى كان نسخاً جزئياً.
3. أن يكون المخصص مساوياً له. أي: من حيث القطعية أو الظنيـة؛ لأن العـام عنـدهم قطعي الدلالة إذا لم يخصص بقطعي، وظني الدلالـة إذا خُـصص بقطعـي فـي أول تخصيصه.

ومن مسائلِه أيضاً عندهم:

1. أن العام إذا تأخر وروده عن الخاص كان ناسخاً للخاص. وعند الجمهـور: يخـصص العام به ولو كان العام متأخراً عنه.
2. إذا جهل تاريخ ورود الخاص والعام: يكون كل منهما معارض للآخر، لأنهمـا قطعيـا الدلالة، فيجب حينئذ الترجيح بينهما بمرجح آخر، فإن تعذر الترجيح، فـالتوقف. بينمـا

مستَقِلاً أم غَير مستَقِل، مقَارِناً في الزمن أم غَير مقَارِنٍ"[1].

والعام[2]: "هو اللفْظُ الدال على استغراق جميع الأفرادِ التي يـصدقُ عليهـا معناه، دفْعةً واحِدةً، دون حصرٍ، سواء دل عليها بالوضع اللغَوي أو بالقرينَةِ"[3].

فإذا ورد دليلان، أحدهما عام والآخَر خَاص: يجمع بينهما بالعمل بالخـاص بموجبِ الحكمِ الذي خُص به، والعمل بالعام فيما بقي ما عدا ما خُص. وبهذا يعمـلُ بالدليلين معاً، فيعملُ بالخَاص فيما تناولَه، ويعملُ بالعام في جمِيع ما تناولَـه سـوى الحالَةَ التي ورد فيها الخَاص[4].

وللتخصيص أنواع كثيرةٌ[5]، إلا أن غَرض الرسالةِ منها، هو نَوع "تخصيص السنةِ بالسنةِ"، فيكتفى بها ذِكْراً.

فَذَهب الجمهور إلى جواز تخصيص السنةِ بأنواعِها بالسنةِ بأنواعِها، وذلك إذا كانتْ ثابِتَةً[6].

ذهب الجمهور إلى تخصيص العام بالخاص ولو جهل التاريخ؛ لأن العام عندهم ظنـي الدلالة أبداً.

والراجح في مسائل التخصيص ما ذهب إليه الجمهور. أنظر تفصيل ذلـك: المحلـي، شرح جمع الجوامع: 2/41-43. وابن عبدالشكور، مسلم الثبوت: 348/1.وأبا الحسين البصري، المعتمد: 277/1.وعضد الدين،شرح مختصر ابن الحاجب: 148/2.

(1) أنظر: الدريني، المناهج الأصولية: 434. وانظر التعريف أيضاً: المحلي، شرح جمـع الجوامع: 2/2. والرازي، المحصول: ق3، 7/1.

(2) وهو لغة: شمول أمر لمتعدد أو لأفراد، ومنه: عمهم الخير إذا شـملهم. أنظـر: ابـن منظور، لسان العرب: حرف الميم، فصل العين المهملة، 497/12.

(3) الدريني، المناهج الأصولية: 393. وانظر: الشوكاني، إرشاد الفحول: 391.

(4) أنظر: الشوكاني، إرشاد الفحول: 899.

(5) أنظر تلك الأنواع: المحلي، شرح جمع الجوامع: 9/2 وما بعدها. والآمدي، الإحكام: 2 264- 292. والشوكاني، إرشاد الفحول: 488- 540.

(6) وخالف الجمهور في تخصيص السنة بخبر الآحاد: جمهور الحنفية، وبعض الحنابلة. وقالوا لا يترك المقطوع من المتواتر – وهو العام- بالمظنون من الآحاد –وهو الخاص-. أنظر تفصيل ذلك: الرازي المحصول: ق1، 817/3- 822. والمحلي، شرح جمع الجوامع: 2/ 26- 27. والقرافي، شرح تنقيح الفصول: 208.

الوجه الثاني: تَقْيِيد المطْلَق:

التقييد[1]: هو حصر المطلق بقيدٍ لفظي زائدٍ مستقِل عن معناه، يقَلِّلُ شـيوعه، بدليلٍ مطلقاً[2].

فإذا ورد نَصان، أحدهما مطْلَقٌ والآخَر مقَيد: لَزم جمعهما بِحمل المطْلَق على المقَيدِ. وبه يتضِح أن المراد بالمطْلَق هو المقَيد، فيزولُ التَعارض، ويعملُ بالنَـصين معاً دون أحدِهِما فقط[3].

إلا أنه يشْتَرطُ في تَعارضِهِما لأجل الحمل بينهما: أن يكون النَصان متحِـدين في الحكْمِ والسببِ[4].

---

(1) التقييد: هو كلمة تطلق على عملية حمل المطلق على المقيد من الألفاظ. والمقيـد فـي اللغة: مأخوذ من القيد، وهو ما يقَيد به الدواب. ومنه: تقييد الألفاظ بما يمنع الاخـتلاط ويزيل الإلباس. أنظر مادة (قيد): الفيومي، المصباح المنير: 715/2-716. والزبيدي، تاج العروس: 2226/1- 2228.

(2) أنظر: الدريني، المناهج الأصولية: 521. وإمام الحرمين، البرهان: 356/1. والمحلي، شرح جمع الجوامع: 44/2. وابن تيمية، المـسودة: 132. والقرافـي، شـرح تنقـيح الفصول: 266. واللكنوي، فواتح الرحموت: 360/1.

(3) أنظر: السبكي، الإبهاج: 200/2. والصنعاني، إجابة السائل: 346. والشوكاني، إرشاد الفحول: 548. والمحلي، شرح جمع الجوامع: 50/2.

(4) وعلى هذا اتفاق الأصوليين. مثال ذلك: قوله تعالى:﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾[المائدة: 3]، وقوله تعالى:﴿ قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَّسْفُوحاً ﴾ [الأنعام:145]. فاتحد الحكـم فـي الآيتـين، وهـو التحريم، واتحد السبب كذلك، وهو الدم؛ لأنه من النجاسات؛ ولأنـه مـضر ومـؤذي. فيحمل إطلاق لفظ الدم في الآية الأولى على مقيده بكونه مسفوحاً في الآية الثانية. وبهذا يجمع بينهما ويرفع التعارض، فيكون التحريم للدم المسفوح في كـلا الآيتـين. أنظـر: البخاري، كشف الأسرار:521/2-522. والمحلـي، شـرح جمـع الجوامـع:50/2. والآمدي، الإحكام: 7/3.

أو أن يكونا متحِدين في الحكْمِ دون السببِ[1]، أو أن يكونا مختلفين في الحكمِ دون السببِ[2].

أما إن اختلفا في الحكْمِ والسببِ، فلا يحملُ المطْلَقُ على المقَيدِ اتفاقاً[1].

---

(1) وإلى هذا ذهب الجمهور. وخالفهم في ذلك الحنفية، فمنعوا حمل المطلق على المقيد في هذه الحالة.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلة:3]، وقوله: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء:92]، فاتحد الحكم في الآيتين، وهو وجوب الكفارة بعتق رقبة، واختلف السبب فيهما، فالسبب في الآية الأولى هو الظهار، وفي الآية الثانية هو القتل. فذهب الجمهور: إلى حمل إطلاق لفظ (رقبة) الذي ورد بدون قيد في الآية الأولى، على مقيده بكونها (مؤمنة) وبهذا يجمع بين الآيتين ويرفع التعارض. وذهب الحنفية: إلى عدم حمله، ويعمل بكل آية على حدة، ففي الظهار: تحرر أي رقبة، مؤمنة كانت أم غير مؤمنة، وتبقى الآية الثانية على إطلاقها. وفي القتل تحرر رقبة مؤمنة فقط، وتبقى الآية على تقييدها. أنظر: البخاري، كشف الأسرار: 522/2. والآمدي، الإحكام: 7/3-8. والرازي، المحصول: 458/1-459. وأبا زهرة، أصول الفقه: 158-159.

(2) وإليه ذهب جمهور الشافعية. وخالفهم في ذلك الحنفية وبعض الشافعية، فمنعوا من الحمل في هذه الحالة. مثال ذلك: قوله تعالى:﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة:6]، وقوله تعالى في الآية نفسها:﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ [المائدة:6].فجاء لفظ (أيديكم) في الآية الأولى مطلقاً، وفي الثانية مقيداً بكونه (إلى المرافق) واختلفا في الحكم دون السبب، حيث إن الحكم في الأولى وجوب الغسل، والحكم في الثانية وجوب المسح. والسبب فيهما هو القيام إلى الصلاة. فحمل جمهور الشافعية الأولى على الثانية لفظا، وقالوا بمسح اليد في التيمم إلى المرفقين، وحملها بعضهم عليها قياسا لا لفظا. بينما منع الحنفية الحمل عليها في هذه الحالة مطلقا، وإنما قالوا بالمسح إلى المرفقين استدلالا بالسنة. أنظر: البخاري، كشف الأسرار: 521/2- 522. والآمدي، الإحكام: 8/3-9. والمحلي، شرح جمع الجوامع: 51/2. والشوكاني، إرشاد الفحول: 545-546. والعراقي، الغيث الهامع: 345-347.

الوجه الثالثُ: حملُ اللفْظِ على المجازِ:

ينْقَسِم اللفْظُ باعتبارِ استعمالِهِ في المعنى إلى: حقيقةٍ، ومجازٍ.

أما الحقيقةُ[2]: فهي اللفْظُ المستَعملُ فيما وضِع له أولاً في اللغَةِ أو العرفِ أو الشَرعِ الذي فيها التَخَاطُب[3].

وأما المجاز[4]: فهو اللفْظُ المستَعملُ في غيرِ ما وضِع له أولاً في اللغَةِ أو العرفِ أو الشَرعِ؛ لِعلاقَةٍ بينه وبين ما وضِع له أولاً مع قرينةٍ مانِعةٍ من إرادةِ ما وضِع له أولاً[5].

فاللفْظُ الواحِد، يكون له معنى حقيقي، وقد يكون له معنى مجازي أو أكثر.

---

(1) مثال ذلك: قوله تعالى:﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38]، وقوله: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[المائدة:6]. ففي الآية الأولى جاء لفظ (اليد) مطلقاً، وفي الآية الثانية جاء مقيداً بكونه (إلى المرافق)، فهنا لا يجوز حمل الأولى على الثانية بقطع يد السارق من المرفقين؛ لأنهما اختلفا في الحكم والسبب، حيث الحكم في الأولى وجوب قطع يد السارق، والحكم في الثانية وجوب غسل اليدين. والسبب في الأولى السرقة، والسبب في الثانية القيام إلى الصلاة.

أنظر: البخاري، كشف الأسرار: 521/2- 522= والآمدي، الإحكام: 8/3-9. والمحلي، شرح جمع الجوامع: 51/2.

(2) وهي لغة: من حقيقة الشيء أي منتهاه وأصله المشتمل عليه، وهي مأخوذة من حق الشيء، من بابي "ضرب، وقتل" إذا وجب وثبت. أنظر: الفيومي، المصباح المنير: مادة (حقق)، 1/ 197- 198.

(3) أنظر: الآمدي، الإحكام: 36/1-37. وابن السبكي، جمع الجوامع:300/1-301. والشوكاني، إرشاد الفحول: 106. والسبكي، الإبهاج:274/1- 276.

(4) وهو لغة: مأخوذ من جاوزتُ الشيئ وتجاوزته، أي تعديتُه. أنظر: الفيومي، المصباح المنير: مادة (جوز)، 158/1.

(5) أنظر: ابن السبكي، جمع الجوامع مع شرح المحلي عليه: 304/1-305. والسبكي، الإبهاج: 275/1. والشوكاني، إرشاد الفحول:107.

فيحملُ ذلك اللفْظُ على المعنى الحقيقي؛ لأنه هو الأصلُ، والمجاز عـارض، ويجوز الانتقالُ منه إلى المعنى المجازي إن وردتْ قرينةٌ تَدل على عـدمِ إرادتِـهِ وعلى إرادةِ المعنى المجازي[1].

والقرينَةُ في اللغَةِ: مأخوذةٌ من المقَارنَةِ[2]. وتُطْلَقُ في الإصطلاح: على أمـرٍ يشِير إلى المطلوبِ[3].

وقال الشوكاني: والقرائِن الصارِفَةُ عن المعنى الحقيقي على نوعين:

أحدهما: أن تكون "خَارِجةً عن المتَكلمِ والكلامِ، أي: لا تكون معنى في المتَكلمِ وصِفَةً له، ولا تكون من جِنْسِ الكلامِ"[4].

والثاني: أن "تكون معنى في المتَكلمِ أو تكون من جِنْسِ الكلامِ"[5].

---

(1) مثال ذلك: لفظ "الأسد"، فإنه وضِع حقيقة في الحيوان المفترس، واستُعمِل مجـازاً فـي غير ما وضع له، وهو الرجل الشجاع. فإذا قيل: (أكل الأسد)، فإنه يحمل على الحقيقة، وهو الحيوان المفترس؛ لأن الحقيقة هي الأصل؛ ولأن الكلام هنا مستقيم، فالأكل يقـع من الأسد. وإذا قيل: (كتب الأسد)، فإنه لا يمكن حمله على الحقيقة كما = سبق؛ لأنه لا يستقيم الكلام، فالكتابة لا تقع من الأسد، فيحمل على معناه الثاني، وهو المجاز، وهـو عارض على اللفظ. فكانت (الكتابة) القرينة الدالة على عـدم إرادة المعنـى الحقيقـي، والدالة على إرادة المعنى المجازي. أنظر ما يتعلق بالحقيقة والمجاز: البخاري، كـشف الأسرار: 77/2 و95. وابن ملك، شرح المنار: 121/1-125. والـسيوطي، الأشـباه والنظائر: 63. وابن نجيم، الأشباه والنظائر: 69 و135.

(2) أنظر: الفيومي، المصباح المنير: مادة (قرن)، 2/ 686.

(3) أنظر: الجرجاني، التعريفات: 182.

(4) مثال الخارجة عن الكلام: قوله تعالى:﴿ فَمَن شَاءَ فَلْيُـؤْمِن﴾[الكهـف:29]، فـإن سـياق الكلام، وهو قوله –قبل ذلك- (إنا اعتدنا) يخرجه عن أن يكون للتخيير. ومثاله أيضاً: لو قال شخص لآخر: طلق إمراتي إن كنت رجلاً، فإن هذا لا يكون توكيلاً؛ لأن قوله: "إن كنت رجلاً"، يخرجه عن ذلك. أنظر: الشوكاني، إرشاد الفحول: 118-119.

(5) مثال كون القرينة معنى في المتكلم: قوله تعالى:﴿ وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ ﴾[الإسراء: 64]، فإنه سبحانه وتعالى لا يأمر بالمعصية. أنظر: الشوكاني، إرشاد الفحـول: 118.

والنوع الثاني هذا ينْقَسِم إلى قسمين:

الأولُ: "لَفْظٌ خارج عن هذا الكلامِ الذي يكون المجاز فيه، بأن يكون في كلامٍ آخَر لَفْظٌ يدل على عدمِ إرادةِ المعنى الحقيقي"[1].

الثاني: لَفْظٌ "غَير خارجٍ عن هذا الكلامِ، بل هو عينُه، أو شيء منه يكون دالاً على عدمِ إرادةِ الحقيقةِ"[2].

والقسم الثاني هذا ينقسِم إلى قسمين أيضا:

الأولُ: "أن يكون بعض الأفرادِ أولى من بعضٍ في دلالةِ ذلك اللفْظِ عليه"[3].

الثاني: أن "لا يكون أولى، وهو ظَاهِر"[4].

وقال: "ثُم القرينَةُ المانِعةُ من إرادةِ المعنى الحقيقي: قد تكون عقليةً، وقد تكون حسيةً، وقد تكون عاديةً، وقد تكون شرعيةً. فلا تَخْتَص قرائِن المجازِ بنوعٍ من هذه الأنواعِ دون نَوعٍ"[5].

وهذا الوجه: يشْملُ جمِيع الألفاظِ والمعاني التي تَحدثَتْ بها الشريعةُ، إلا أنـه تدخلُ تحتَه قاعدتان أصوليتان بارزتان يجدر ذكْرهما هنا والكلام عنهما قليلاً لِما لها من أهميةٍ مباشِرةٍ في الموضوعِ.

ألا وهما: قاعِدةُ "حملُ الأمرِ على النَدبِ"، وقاعِدةُ "حملُ النهي على الكراهةِ".

فالأمر – عند الجمهور- وضِع حقيـقةً للوجـ ـ ـوبِ[6] إن تَجرد من القرينَةِ

ومثال القرينة من جنس الكلام: قولك: كتب الأسد، فكلمة (كتب) من جنس الكلام، ودلت على عدم إرادة المعنى الحقيقي للأسد؛ لأنه لا يكتب.

(1) الشوكاني، إرشاد الفحول: 118.

(2) المرجع السابق: 118.

(3) "كما لو قال: كل مملوك لي حر، فإنه لا يقع على المكاتب، مع إنه عبد ما بقي عليـه درهـم، فيكون هذا اللفظ مجازاً من حيث إنه مقصور على بعض الأفراد".أنظر:المرجع السابق: 118.

(4) المرجع السابق: 118.

(5) المرجع السابق: 119.

(6) وخالفهم في ذلك: عامة المعتزلة، وأبو هاشم، وجماعة من الفقهاء، وهو روايـة عـن الشافعي. وقالوا: إن الأمر حقيقة في الندب. وكذلك خالفهم غيرهم في مذاهب أخـرى،

الصارِفَةِ عنه[1]، وقد يستَعملُ في النَدبِ مجازاً إن وردتْ قرينَةٌ تَدل على عدمِ إرادةِ الوجوبِ، وعلى إرادةِ النَدبِ[2].

وكذلك النهي، فهو-عند الجمهور- وضِع حقيقةً للتحـريمِ[3] إن تَجـرد مـن القرينَةِ الصارِفَةِ عنه[4] وقد يستَعملُ في الكراهةِ مجـازاً إن وردتْ قرينَةٌ تَدل على عدمِ إرادةِ التحريمِ، وعلى إرادةِ الكراهةِ[5].

كمذهب التوقف، أو مذهب الاشتراك بين الوجوب والندب وغير ذلك. وقد ذكـر كـل مذهب أدلته ومناقشته لأدلة المذهب الثاني، إلا أن الراجح هو رأي الجمهور نظراً لقوة استدلالهم. أنظر تفصيل ذلك: الشوكاني، إرشاد الفحول:341-350. والسبكي، الإبهاج: 22/2 وما بعدها.

(1) أنظر: الجويني، الورقات: 13/1. والسبكي، الإبهاج: 2/ 135.

(2) وتأتي صيغة الأمر بمعانٍ مجازية عدة غير الندب، منها: الإباحة، والتهديد، والتأديـب، والإرشاد، والتعجيز، وغيرها. إلا أن الندب أقرب معنى مجازي فـي الـشريعة إلـى الحقيقة. أنظر ما يتعلق بفصول الأمر: ابن السبكي، جمع الجوامع مع شـرح المحلـي عليه:1/ 372 وما بعدها.

(3) وذهب البعض إلى أنه حقيقة في الكراهة. وقيل: إنه مشترك بين التحـريم والكراهـة. وذهب الحنفية: إلى أنه يكون للتحريم إذا كان الدليل قطعياً، ويكون للكراهـة إذا كـان الدليل ظنياً. إلا أن الراجح هو مذهب الجمهور. أنظر: تفصيل ذلك والرد علـى مـن خالف الجمهور: الشوكاني، إرشاد الفحول: 385- 386.

(4) ويلحق ما فيه من كونه يستعمل في التحريم حقيقة أو مجازاً أو غيـر ذلـك، أو كونـه يصرف عن حقيقته بالقرينة الصارفة إلى ما في الأمر من ذلـك. أنظـر: الجـويني، الورقات: 13/1. والسبكي،الإبهاج: 135/2. والبخـاري، كـشف الأسـرار:523/1-525. والغزالي، المستصفى: 221. والمحلي، شرح جمع الجوامع:392/1. والشوكاني، إرشاد الفحول: 384- 386.

(5) وتأتي صيغة النهي بمعانٍ مجازية عدة غير الكراهة، منها: الإرشاد، والدعاء، وبيـان العاقبة، وغير ذلك، إلا أن الكراهة أقرب معنى مجازياً إلى الحقيقـة. أنظـر فـصول النهي: المراجع السابقة.

فإذا ورد حديثٌ فيه صيغَةُ الأمر: يحملُ على الحقيقةِ –وهي الوجـوب- إن خلا من القرينَةِ الدالةِ على عدمِ إرادتِهِ وعلى إرادةِ المعنى المجازي فيه.

فإذا تعارض معه حديثٌ فيه دلالَةٌ على جواز ذلك الفِعـل المـأمور بـه، أو إشارةٌ إلى عدمِ وجوبِهِ: فإنها تُعتَبر قرينةً صارِفَةً لذلك المعنى الحقيقي الوارِدِ فـي الحديثِ المعارضِ، ومدللَةً على إرادةِ المعنى المجازي -وهو الندب-.

وبهذا يجمع بين الحديثين، فَيعملُ بالحديثِ النادِبِ على أن ذلك الفِعلَ المأمور به يجوز تَركُه، ويعملُ بالحديثِ الذي ورد فيه الأمر على أن فِعلَ ذلك المأمور بـه هو الأولى[1].

وكذلك النهي: فإذا ورد حديثٌ فيه صيغةُ النهي: يحملُ على الحقيقةِ –وهـي التحريم- إن خلا من القرينَةِ الدالةِ على عدمِ إرادتِهِ وعلى إرادةِ المعنى المجـازي فيه.

فإذا تعارض معه حديثٌ فيه دلالَةٌ على جوازِ ذلك الفِعل المنهـي عنـه، أو إشارةٌ إلى عدمِ تحريمِهِ: فإنها تُعتَبر قرينةً صارفةً لذلك المعنى الحقيقي الوارِدِ فـي الحديثِ المعارضِ، ومدللَةً على إرادةِ المعنى المجازي– وهو الكراهةُ-.

وبهذا أيضاً، يجمع بين الحديثين، فَيعملُ بالحديثِ الكارِهِ على أن ذلك الفِعـلَ المنهي عنه- يجوز فِعلُه، ويعملُ بالحديثِ الذي ورد فيه النهي على أن تَـرك ذلـك المنهي عنه هو الأولى[1].

---

(1) تنويه: قد يقول البعض: كيف يوفقُ بين هذه القاعدة، وقاعدة "ترجيح الوجـوب علـى الندب"؟! ظنا منه أن الأمر هو الوجوب نفسه مرادفاً له؟! فـالجواب: أن هنـاك فرقـاً بسيطاً بين الأمر والوجوب، فالأمر أعم من الوجوب، أي: بينهما عمـوم وخـصوص مطلق، فكل وجوب أمر، وليس كل أمر وجوب. والأمر يأتي بصيغة "إفعل" التي تحتمل الوجوب، وتحتمل غيره بالقرينة. أما الوجوب: فقد يأتي بصيغة الوجوب الخاصـة بـه والتي لا تحتمل معنى أخر غيره، أي: لم تُستعمل في غير ما وضعت له، كـأن يـأتي بصيغة "الوجوب" صراحة، كوجب أو يجب، أو يأتي بـصيغة "كتـب"، أو "لـزم"، أو "تحتم"، أو غيرها. فهذه الألفاظ تدل على الوجوب صراحة وليس لها معنى آخـر كـي يصرف إليه بالقرائن، فَيرجح على الندب أو على غيره من الأحكـام التكليفيـة سـوى التحريم إن تعارض معه. بخلاف الأمر. والله أعلم.

الوجه الرابع: بيان تغاير الحال أو المحل (الحكم):

وذلك بأن ينَزلَ حكم كُل حديثٍ على حالٍ أو محل يتغاير ويختلِفُ عن حـال أو محل الحديثِ الآخَر[2].

فإذا ورد حديثان متَعارضان: يوفقُ بينهما بحِمل أحدِهِما على حـالٍ يختلِـفُ عن حال الآخَر، بأدِلةٍ أو قرائِن تَدل على حال كُل منهما، وكذلك المحـل. وبـذلك يعملُ بالدليلين كُل في موضِعِهِ[3] .

---

(1) تنويه: قد يقول البعض أيضاً: كيف يوفق بين هذه القاعدة وقاعدة "ترجيح التحريم علـى الكراهة"؟! ظناً منه أيضاً أن النهي هو التحريم نفسه مرادفاً له؟!

فالجواب عنه مثل الجواب على ما ذكر في الهامش السابق رقم (2) ص (114) بالسياق نفسه. وهو أن النهي أعم من التحريم؛ لأن النهي يأتي بصيغة "لا تفعل" وهـي تحتمـل عدة معانٍ، منها: التحريم، والكراهة، وغيرها. وأن التحريم قد يأتي بصيغة "التحـريم" صراحةً، كحرم أو يحرم، أو بصيغة "منع"، أو غيرها. وهذه الألفاظ لا تحتمـل معـانٍ أخرى غير التحريم، أي: لم تستعمل في غير ما وضعت بها.

فيحمل النهي على معانيهِ الأخرى إن وردت قرينة تصرفه عن معناه الحقيقي.

بينما التحريم لا يمكن حمله على شيء؛ لأنه لا معنى له آخر –كما تقدم- فيرجح علـى المكروه أو على غيره من الأحكام التكليفية؛ احتياطاً. والله أعلم.

(2) أنظر: البخاري، كشف الأسرار: 91/3. واللكنوي، فواتح الرحموت: 194/2. وأميـر بادشاه، تيسير التحرير: 144/3. والغزالي، المستصفى: 395/2. وابن قدامة، روضـة الناظر: 208.

(3) مثال تغاير الحال: أنظر المسألة الأولى في ص 134 من الرسالة.

ومثال تغاير المحل: تعارض قوله ﷺ {من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صـيام لـه}، ويفهم منه أنه لا صيام لمن لم يبيت النية قبل الفجر، مع قوله ﷺ لبعض أزواجه –لمـا دخل عليها-{هل من غداء؟ فإن قالوا: لا، قال: إني صائم} وهو يفيد جواز نية الـصيام بعد الفجر. فيحمل الأول على صوم الفرض، ويحمل الثاني على صوم النفـل، وهمـا محلان وحكمان متغايران. ومثاله أيضاً. تعارض قوله ﷺ {ألا أخبركم بخير الـشهداء: الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها} مع قوله ﷺ {خير القرون قرني ثم الذين يلـونهم ثـم الذين يلونهم، ثم إن من بعدهم قوم ما يشهدون ولا يستَشْهدون...} فيحمل الأول علـى حقوق الله تعالى، ويحمل الثاني على حقوق العباد. أنظر: السبكي، الإبهاج: 3/ 212.

وتغاير الحال، غالِباً ما يكون بين حديثين متَعارضين خاصين. وتغاير المحل، غالِباً ما يكون بين حديثين متَعارضين عامين أو مطْلَقَين[1].

ويطْلَقُ على تغاير المحل "التوزيع"؛ لأنه يوزع الحكْم به بِحمل أحدِ الحديثين على بعضِ الأفرادِ أو الأنواعِ أو المعاني أو غيرها، وحمل الآخَر على البعضِ الآخَر. وكذلك يطْلَقُ عليه "الاشتِراك"[2].

الوجه الخَامِس: الأخْذُ بالزيادةِ:

ويقْصد بذلك: أنه إذا تعارض حديثان أو أكثر، وكان في أحدِهما زيادةٌ في متنِهِ على الآخَر: فإنه يعملُ بالحديثِ الذي فيه الزيادةُ؛ لأن في إعمالِهِ: إعمالاً للحديثِ الذي خلا من الزيادةِ، بخلافِ ما إذا أُعمِلَ الحديثُ الخالي منها دون الذي لم يخْلُ منها؛ لأنه ينتج من ذلك إهمالٌ لها، وفي إهمالِها إهمالُ جزءٍ من النَص[3].

إلا أن الأخْذَ بالزيادةِ فيه شرطان، وهما:

1. أن تكون الزيادةُ ثابِتَةً صحيحةً. وذلك: بأن يكون راويها ثقةً عدلاً، رواها من طريقٍ صحيحٍ أو حسنٍ[4]. أما إذا لم تَكُن ثابِتَةً، فلا جمع بينهما ولا ترجيح؛ لأن الحديثَ غير الثابتِ لا يعارض الحديثَ الثابِتَ.
2. أن لا تكون الزيادةُ منافيةً للمزيدِ عليه. فإذا كانتْ منافِيةً، فإنه يصار إلى الترجيحِ لعدمِ إمكانِ الجمعِ بينهما[5].

---

(1) أنظر: البخاري، كشف الأسرار: 89/3. واللكنوي، فواتح الرحموت: 194/2. والسبكي، الإبهاج: 211/2. والغزالي، المستصفى: 395/2. وابن قدامة، روضة الناظر: 308. وانظر أمثلة ذلك: الأمثلة نفسها المذكورة سابقاً في هامش رقم (2) ص رقم (15) من الرسالة.

(2) أنظر: السبكي، الإبهاج: 211/3- 213. والرازي، المحصول: 543/5.

(3) أنظر: الآمدي، الإحكام: 155/2- 159. وأبا الحسين البصري، المعتمد: 610/2. وابن قدامة، روضة الناظر: 63.

(4) أنظر: العسقلاني، شرح نخبة الفكر: 59. والبغدادي، الكفاية: 424/1.

(5) ويكون الترجيح بالنظر إلى المزيد عليه والزيادة، فإن كان أحدهما فيه أحد أوجه الترجيح بكون أحدهما رواته أحفظ أو أوثق أو غيرها، يرجح على الثاني باعتبار أنهما حديثان متعارضان مستقلان. أنظر: العسقلاني، نخبة الفكر: 59-62.

وبهذين الشرطين تُقْبلُ الزيادةُ ولو كان صاحِب الروايةِ الخاليةِ مـن الزيـادةِ واحداً وليس جماعةً، على القول الراجح، وسواء اتحد المجلِس أم لـم يتحِـد؛ لأنـه يحتَملُ أن يكون قد غَفَلَ عن سماعِ تلك الزيادةِ، بأن عرض شيء يزعِجه، أو نَسِيها، أو خَرج قَبلَ أن يسمعها، أو دخَلَ وقَد تَأخر عن سماعِها، وغير ذلك[1].

---

(1) وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء والمحدثين. وذهب جمهور الأصوليين في قبول الزيادة: إلى اشتراط تعدد المجالس في سماع ذلك الحديث، فإذا رواه جماعة ثقات لا يغفل مثلهم عن مثل هذه الزيادة، وانفرد بالزيادة واحد منهم، وعلم اتحاد مجلسهم فـي سـماعه: لا تقبل الزيادة، ويتأولُ انفراد ذلك الراوي بها: على أنه قد يكون سمعها من غير النبي ﷺ وظن أنه سمعها منه، أو قد يكون أخطأ في فهم المراد ونقله بالمعنى. فاحتمال ذلك على هذا الفرد أولى من احتماله على الجماعة وجميعهم ثقات.

أما إذا تعدد المجلس، أو جهلَ اتحاده من تعدده: فإنها تقبل لاحتمال أن تكون قد وردت في مجلس دون الآخر. وتقبل أيضاً: إذا اتحد المجلس وكان الرواة ممن يغفلون عن مثل هذه الزيادة. أنظر: ابن جماعة، المنهل الروي: 58.

والراجح: هو مذهب جمهور الفقهاء والمحدثين؛ وذلك لقوة استدلالهم وعدم صمود أدلة جمهور الأصوليين من الانتقاد. ومن أبرز استدلال المذهب الراجح:

1. "اتفاق جميع أهل العلم على أنه لو انفرد الثقة العدل بنقل حديث لم ينقله غيره، لوجـب قبوله. ولم يكن ترك الرواة لنقله إن كانوا عرفوه وذهابهم عن العلم به معارضاً له، ولا قادحاً في عدالة راويه، ولا مبطلاً له، وكذلك سبيل الانفراد بالزيادة". البغدادي، الكفاية: 424.

2. "إن الثقة العدل يقول: سمعت وحفظت ما لم يسمع الباقون، وهم يقولون: ما سـمعنا ولا حفظنا. وليس ذلك تكذيباً له، وإنما إخبار عن عدم علمهم بما علمه، وذلك لا يمنع علمه به. ولهذا المعنى وجب قبول الخبر إذا انفرد به دونهم. ولأجله أيضاً قبلت الزيادة فـي الشهادة إذا شهدوا جميعاً بثبوت الحق وشهد بعضهم بزيادة حق آخر وبالبراءة منه، ولم يشهد الآخرون". المرجع السابق:427- 428. وأنظر مزيداً من الأدلة ونقد أدلة مذهب جمهور الأصوليين: المرجع نفسه: 424- 429. والسيوطي، تدرب الراوي: 245/1-247. والعدوي، حاشية لقط الدرر بشرح نخبة الفكر: 60.

وقد ذَكَر الدكتور "السوسوه" وجهاً آخَر من وجوهِ الجمع أو التوفيق بين الحديثين، ألا وهو: "الجمع بجواز أحدِ الأمرين على سبيل التخيير"، وحصر ذلك في التعارضِ بين الفعلين فقط[1].

إلا أن بعض الفقهاءِ والأصوليين الذين قالوا بالتخيير بين الأدِلةِ[2]: ذكروا هذا الوجه على أنه مسلك رابِع من مسالِكِ دفْعِ التعارضِ إذا لم يمكِن النَسخُ ولا الجمع والتوفيقُ ولا الترجيح، ولم يجعلوه وجهاً من وجوهِ الجمعِ، وكذلك لم يفَرقُوا بين كونِهِ تعارضاً بين فعلين أو قولين[3].

إلا أنهم جعلوا التخيير راجِعاً للمجتهدِ بما يراه، ولم يقَيدوه بقرائِن أو دلائِل يستَخْدِمها في التخيير[4].

ومع ذلك: فإنه يوجد أحيانا في عباراتِهم ما يدل على أنهم أخذوا بالتخيير في بعضِ المسائِل مع إمكانِهِم الترجيح[1].

---

(1) السوسوه، منهج التوفيق والترجيح: 190- 193

(2) اختلاف الفقهاء والأصوليون والمحدثون في مسلك دفع التعارض الذي يكون بعد النسخ والجمع والترجيح إذا لم يمكن أحدها. فمنهم من قال بالتوقف عن العمل بالمتعارضين، ومنهم من قال بإسقاطهما، ومنهم من قال بالتخيير. أنظر تفصيل ذلك: ابن النجار، شرح الكوكب المنير: 4/ 609-612. وابن القاسم، هداية العقول: 422/2. والعسقلاني، نزهة النظر: 39. والسخاوي، فتح المغيث: 3/ 78. وابن عبدالشكور، مسلم الثبوت: 189/2. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: 3/3-4. والمحلي، شرح جمع الجوامع: 359/2-361.

والراجح: هو عدم ذكر وعدم اعتبار هذا المسلك، والاكتفاء بالمسالك الثلاثة المعتمدة؛ وذلك لأنه بعد البحث والدراسة من قبل أكثر العلماء قديماً وحديثاً توصلوا إلى عدم وجود دليلين شرعيين لا يمكن إثبات النسخ بينهما أو عدم إمكان الجمع والتوفيق بينهما أو عدم الترجيح، وإن وجد ذلك فما هو إلا قصور من المجتهد.

(3) أنظر المراجع السابقة.

(4) أنظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير: 4/ 609-612. وابن القاسم، هداية العقول: 422/2. والعسقلاني، نزهة النظر: 39. والسخاوي، فتح المغيث: 3/ 78. وابن عبدالشكور، مسلم الثبوت: 189/2. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: 3/3-4. والمحلي، شرح جمع الجوامع: 359/2-361.

والذي يراه الباحِثُ –جمعاً بين ذلك-: أنه إذا لم تُوجد دلائِلُ أو قرائِن تـشير إلى التخيير: لا يلْجَأُ المجتهد إليه، بل يلْجَأُ إلى الترجيح إن أمكن، فـإن لـم يمكِـن الترجيح: لَجأَ إلى التخيير وإن لم تُوجد قرائِن، ويختار ما يراه، أو يتَوقفُ عن العمل بالدليلين إلى أن يعثُر على مرجحٍ يرجح به أحدهما على الآخَر.

أما إذا وجِدتْ دلائِلُ أو قرائِن تشير إلى التخيير: فالأفْضلُ اللجوء إليـه وإن أمكن الترجيح؛ لأنه أقرب إلى التوفيق، والتوفيقُ أفضلُ من الترجيح، كما مر.

ولا فَرقَ في ذلك بين التعارضِ بين فعلين أو قولين.

ومع ذلك: فإن الأخْذَ بالتخيير بوجودِ القرائِن المشيرةِ إليه، لا يجعـلُ وجهـاً مستَقِلاً من وجوهِ الجمعِ والتوفيق، وإنما يدرج تَحتَ وجهِ "تبـاين تغـاير الحـال أو المحل"؛ لأنه يحملُ أحد الحديثين على حال بيان فِعل ذلك الشيءِ أو تَركِهِ، ويحمـلُ الثاني على حال بيان جوازِ تَركِ ذلك الفِعل، أو جوازِ فِعل ذلك التَركِ. والله أعلم.

3. 2. 3 التَرجِيح.

3. 2. 3. 1 معنى التَرجِيح.

أولاً: التَرجِيح لُغَةً:

هو مصدر "رجح". والترجيح يأتي لمعانٍ عِدةٍ كُلها متشابِهةٌ أو متقاربةٌ، يكون القَدر المشْتَرك بينها هو مطْلَقُ الزيـادةِ. وهـي: التقويـةُ، والمـيلان، والتثقيـلُ،

(1) مثال ذلك: تعارض قوله ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: {خذ الحب من الحب، والـشاة من الغنم، والبعير من الإبل، والبقر من البقر}، فإنه يدل على وجوب دفع هذه الأشـياء بعينها في الزكاة، مع قول معاذ بن جبل لأهل اليمن "ائتوني بخمسين ولبيس مكان الذرة والشعير فإنه أيسر عليكم، وأنفع للمهاجرين بالمدينة" وهو يدل على جواز دفع قيمة مـا يدفع زكاة. فذهب الحنفية إلى التخيير بين دفع الأشياء الواردة في الحديث بعينها وبـين دفع قيمتها، وعلى الرغم من إمكانهم ترجيح أحدهما على الآخر بالنظر إلى أيهما أصلح للفقير والغني دون الآخر. أنظر: الموصلي، الاختيار: 134/1-135. وابـن قدامـة، المغني: 295/4- 297.

والتفضيلُ، والتغليب. فيقالُ: رجح الميزان، بمعنى مالتْ إحدى كَفتَيهِ على الأخـرى أو ثَقُلَتْ أو غَلَبتْ[1].

ويقالُ: رجحتُ الشيء، أي فَضلْتُه وقَويتُه[2].

ثانياً: التَرجيح اصطِلاحاً:

اخْتَلَفَ الأصوليون والمحدثُون في تعريفِهِمِ للترجيحِ؛ وذلك وفْقَاً لاختلافِهِم في مسائِلِهِ. كاختلافِهِم–على سبيل المثال- في هل أن الترجيح هو فِعلُ المجتهـدِ[3]؟ أو وصفٌ في الأدِلةِ[4]؟ أو كلاهما[5]؟

وكاختلافِهِمِ في الوصفِ الذي يكون في الأدِلةِ، هل يكون قائِماً بالدليل فقط[6]؟ أو يكون مستَقِلاً عنه أيضاً[7]؟

---

(1) أنظر مادة "رجح" في: ابن منظور، لسان العرب: حرف الحاء المهملة، فـصل الـراء المهملة، 521/2. والفيروز آبادي، القاموس المحيط: 279/1. والزبيدي، تاج العروس: 1584/1 -1586.

(2) أنظر: الفيومي، المصباح المنير: 298، مادة "رجح".

(3) وعلى هذا عرفَه الرازي بأنه: "تقوية أحد الطريقين على الآخر ليعلم الأقوى، فيعمل به ويطرح الآخر". الرازي، المحصول: 529/2.

(4) وعلى هذا عرفَه الآمدي بأنه: "اقتران أحد الـصالحين للدلالـة علـى المطلـوب مـع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر". الآمدي، الإحكام: 320/4.

(5) وعلى هذا عرفَه التفتازاني بأنه: "بيان الرجحان أي القوة لأحـد المتعارضـين علـى الآخر". التفتازاني، التلويح على التوضيح: 39/3.

(6) وبهذا قال الحنفية، حيث لم يقبلوا في أصولهم الترجيح بكثرة الأدلـة، وبكثـرة الـرواة وغير ذلك؛ لأنها خارجة عن ذات الدليل، فهي زيادة وميزة من غيره لا به. ولهم فـي ذلك أدلتهم ودفاعهم عن مذهبهم. أنظرها: البزدوي، أصـول البـزدوي مـع كـشف الأسرار: 77/4. وأمير بادشاه ،تيسير التحرير: 154/3. وابن أمير الحـاج، التقريـر والتحبير: 3/ 17.

(7) وبهذا قال الجمهور –وهو الراجح-، حيث أجازوا الترجيح بكثرة الأدلة، وبكثرة الرواة وغيرها؛ لأن المستقل أقوى من غير المستقل. ولهم في ذلك أيضاً أدلتهم ودفاعهم عـن مذهبهم وردودهم على مذهب الحنفية وأدلتهم فيه. أنظر: الآمـدي، الإحكـام: 209/4.

وكاختلافِهِم في هل يدخُلُ الترجيح بين القطعياتِ؟ أو لا[1]؟ وغير ذلك.

وأغلب تلك التعريفاتِ لا تخلو من انتقادٍ[2].

إلا أن هناك تعريفين لمعاصِرين قد سامتَا التعريفَ الراجِح الذي يراه الباحِثُ، وهما:

1. تعريفُ عبدِاللطيفِ البرزنجي في كتابِهِ "التعارض والترجيح بين الأدِلةِ الشرعيةِ"، حيثُ قال:"الترجيح: تقديم المجتهِدِ -بالقول أو بالفِعل- أحد الطريقين المتعارضين؛ لما فيه من مزيةٍ معتَبرةٍ تَجعلُ العملَ به أولى من الآخَر"[3].
2. تعريفُ بدران أبو العينين في كتابِهِ "أدِلةُ التشريع المتَعارِضةُ"، حيثُ قال: الترجيح: "بيان المجتهِدِ للقُوةِ الزائِدةِ في أحدِ الدليلين الظنيين المتعارضين لِيعملَ به"[4].

ولكن هذان التعريفان لا يستَقِل أحدهما بنفسِهِ؛ لاحتياجِ أحدِهِما الآخَر؛ لأن في كُل منهما قيوداً لا تُوجد في الآخَر. وستظهر مصداقيةُ ذلك عند شَرحِ التعريفِ الراجِح.

وعلى ذلك فيمكِن أن يستَخْرج منهما التعريفُ الراجِح؛ استفادةً من قيودِهِما. فعندئِذٍ يكون التعريفُ: بيان المجتهِدِ -بالقول أو بالفِعل- للمزيةِ المعتَبرةِ في أحدِ الدليلين الظنيين المتعارضين، تَجعلُ العملَ به أولى.

شَرح التعريف:

وأبا البقاء، الكوكب المنير: 432. والزركشي، البحر المحيط: 302. والإيجي، شرح المختصر: 2/ 310. والزركشي، تشنيف المسامع: 2/ 173.

(1) سيأتي الكلام عن هذه المسألة في هامش (1) ص (123) من الرسالة.

(2) أنظر: نقد هذه التعاريف: البرزنجي، التعارض والترجيح: 1/119- 171.

(3) المصدر السابق: 1/136.

(4) السوسوه، منهج التوفيق والترجيح: 337، نقلاً عن: بدران أبو العينين، أدلة التشريع المتعارضة: 63- 64.

"بيان": جنْس في التعريفِ يشْملُ كُل بيانٍ. وهو أولى من التعريفِ به بـ القُوةِ أو الفَضل أو المزيةِ أو غيرها؛ لأن الترجيح هو بيان تلك القُوةِ أو الفَضل أو المزيةِ، وليس هو القُوةُ أو الفَضلُ ذاتُه.

"المجتهد": قَيد خَرج به بيان المقَلِدِ أو غيرِه. ويفيد هذا القَيد أن الترجيح هو فِعلُ المجتهِدِ، كما هو وصفٌ قائِم بالدليل الراجِحِ. فالمجتهد هو الذي يقوم ببيان ذلك الوصفِ وهو المزيةُ الموجودةُ في الدليل الراجِحِ.

"بالقول أو بالفعل": قَيد خَرج به سكوتُ المجتهِدِ على عمل مقَلِدِ مجتهِدٍ آخَر. وهو تصريح بما يعرفُ به ترجيح المجتهِدِ. فيعرفُ الراجِح عنده إما بقولِهِ، كأن يقولَ هذا أرجح أو أولى، أو هذا ما نراه أو نميلُ إليه، وهكذا. وإما بالفعل، كأن يعملَ بأحدِ الدليلين بطريقَةٍ تَدل على ترجيحِهِ له، بأن يعملَ به استمرارياً أو غالِباً. ولا يدخُلُ في ذلك ما يعملُه احتراماً لأصحابِ الرأي المرجوحِ أو ما شابه ذلك.

"للمزيةِ": قَيد آخر خَرج بِهِ العملُ أو القولُ بأحدِ الدليلين من غير مرجحٍ؛ لأنه باطِلٌ. والمزيةُ هي زيادةُ القُوةِ في أحدِ الدليلين المتعارضين.

"المعتَبرةِ": قَيد آخر خَرج به كُل مزيةٍ ضعيفَةٍ لا اعتبار لمثِلها، كقول المجتهِدِ: هذا راجِح ومن غير أن يذْكُر دليلاً أو عِلةً، فإن مجرد قولِهِ ذلك لا يعد ترجيحاً.

ودخَلَ بهذين القيدين كُل مزيةٍ معتَبرةٍ، سواء كانت صِفَةً قائِمةً بالدليل، أم صِفَةً مستَقِلةً خارِجةً عنه، أخْذاً بالرأي الراجِحِ وهو رأي الجمهور.

"الدليلين": قَيد آخَر خَرج به كُل وجهين خَرجهما إمام في المذْهبِ، أو كان كُل واحِدٍ منهما لإمامٍ. وخَرج بِهِ كُل قولين لإمامٍ، أو لإمامين، وكان هذان القولان أو الوجهان لا يختَصان بدليل ترجيحٍ أو غيرِهِ.

"الظنيين": قَيد آخَر خَرج به كُل دليلٍ قطعي؛ لأنه لا تعارض معه، سواء بقطَعي آخَر، أم بظني؛ وذلك أخْذاً بالرأي الراجِحِ وهو رأي الجمهور[1].

---

(1) واستدل الجمهور على المنع بعدة أدلة، من أهمها: إن القول بالترجيح فيها يستلزم المحال؛ وذلك لأنه يلزم منه: إما التحكم، وذلك بأن يعمل بأحدهما دون زيادة وقوة في

"المتعارضين": قيد آخَر خَرج به كُل دليلين غير متعارضين؛ لأنهما لا يجري بينهما ترجيح.

"تَجعلُ العملَ به أولى": صِفَةٌ للمزيةِ، أي: تكون المزيـةُ باعِثَـةً لأن يعمـلَ المجتهد بأحدِ الدليلين الذي تكون فيه.

وعبر بهذه العبارةِ بدلَ قولِهم "ليعملَ به": لأن قولَهم هذا ينْحصِر في الإيجابِ فقط، بينما العبارةُ التي اختارها الباحِثُ تَشْملُ العملَ بأحدِ الدليلين سواء على طريقِ الوجوبِ أم على طريقِ النَدبِ أو الاستحبابِ والأفضليةِ؛ لأنه ليس كُل راجِحٍ يجِـب العملُ به، بل في ذلك تفصيلٌ يأتي الكلام فيه في فَرع حكْمِ الترجيح[1][2].

3. 2. 3. 3 شُروطُ التَرجِيح.

لا بد لصِحةِ الترجيح من تَحقق شروطٍ خاصةٍ به، وإلا فيكون بـاطِلاً بِفَقْـدِ واحدٍ منها.

وهذه الشروطُ تَنْقَسِم إلى ثلاثةِ أقسامٍ:

منها ما تكون شروطاً للدليلين المتعارضين معاً. ومنها مـا تكـون شـروطاً للمرجح به. ومنها ما تكون شروطاً للمرجح.

أحدهما؛ لأنه المفروض. وإما اجتماع النقيضين، وذلك بأن يعمل بهما معاً. وإما ارتفاع النقيضين، وذلك بأن لا يعمل بهما معاً.

أما إن كانا إخباريين، فمحال أيضاً؛ لأنه يستلزم الكذب في الإخبار، علماً أن الباحث لم ير خلافاً عند الجميع في عدم وجود ذلك في الخارج"الواقع"، وما جرى من خلاف إنما هو في الإمكان العقلي ليس غير، فما دام كذلك فلا حاجة إلى عبارة " القطعيـين" فـي التعريف، فلزم إخراجهما منه، وذلك بقيد"الظنيين". أنظر هذا الرأي وأدلته: الشيرازي، اللمع:66. والأسنوي، نهاية السول:156/3. والبيضاوي، المنهاج:66-69. والغزالـي، المستصفى:313/2و 393-394. وابن تيمية، المسودة:448-449. والشوكاني، إرشاد الفحول: 887-888. والزركشي، تشنيف المسامع: 174/2. والبغدادي، الكفايـة فـي علوم الحديث:108.

(1) أنظر ص 38 من الرسالة.

(2) أنظر شرح التعريف: البرزنجي، التعارض والترجيح:136/1-147. والسوسوه، منهج التوفيق والترجيح:337.

أولاً: شُروطُ الدليلين المتَعارضين معاً:

1. عدم إمكان الجمع بينهما. وقد اشترطَه جمهور العلماءِ من الأصوليين[1] والمحدِثين[2]، منهم: المالكيةُ، والشافعيةُ، والحنابِلةُ، وبعض الحنفيةِ، وابن الصلاح، والعراقي، وابن كثيرٍ، وغيرهم-. فقالوا: وإذا تَمكن الجمع تَعين المصير إليه وبطَلَ الترجيح؛ لأن في الجمعِ إعمالاً لكلا الدليلين، وفي الترجيح إهمالاً لأحدِهما، وإعمالُ الدليل أولى من إهمالِهِ.

وذَهب جمهور الحنفيةِ: إلى عدمِ اشتراطِ ذلك؛ وذلك لأن منهجهم في ذلك هو تقديم الترجيح على الجمع حتى لو أمكن الجمع؛ لأن المرجوح يفقد حجيتَه أمام الراجح، فلم يعد دليلاً لكي يجمع مع الراجِح.

وقد سبقَ ذِكْر الخلافِ في ذلك وشيءٍ من أدلةِ المذهبين[3].

2. أن يكونا متساويين في الحجيةِ غير قطعيين: وذلك بأن يكونا- مثلاً- صحيحين آحادين، أو حسنين آحادين. وعليه: فلا ترجيح بين آيةٍ دلالتُها قطعيةٌ وحديثٍ صحيحٍ، ولا ترجيح بين حديثٍ صحيحٍ وآخَر حسنٍ أو ضعيفٍ. ولا ترجيح بين حديثٍ متواتِرٍ وآخَر أحادٍ. ولا ترجيح بين قطعي وظني، وغير ذلك.

وكذلك خَرج بهذا الشرطِ القطعيان؛ حيثُ لا ترجيح بين متواترين ولو أنهما متساويان في الحجيةِ؛ قال الآمدي في سببِ ذلك: "لأن الترجيح (فيهما) لا بد وأن يكون موجِباً لتقويةِ أحدِ الطريقين المتعارضين على الآخَر، والمعلوم المقطوع به غير قابِلٍ للزيادةِ والنقصان، فلا يطْلب فيه الترجيح"[4].

وقال الغزالي: "والترجيح إنما يجري في الظنيين؛ لأن الظنون تتفاوتُ في القوةِ، ولا يتَصور ذلك في معلومين؛ إذ ليس بعض العلومِ أقوى وأغلب... ولذلك

---

(1) أنظر: البخاري، كشف الأسرار: 78/3. والشاطبي، الموافقات: 106/3. والشافعي، الرسالة: 341-342. والشيرازي، اللمع: 46. وابن قدامة، روضة الناظر: 208.

(2) أنظر: ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح: 285. والعراقي، ألفية الحديث: 75/3-78. وابن كثير، الباعث الحثيث: 92.

(3) أنظر ص 78-86 من الرسالة.

(4) الآمدي، الإحكام: 323/4.

قلنا إذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيلَ إلى الترجيح، بل إن كانا متواترين، حكِم بأن المتأخر ناسِخٌ للمتَقَدِم، ولا بد أن يكون أحدهما ناسِخاً"[1]. وكذلك يمكِن الجمع بينهما إن لم يثبتِ النَسخُ في أحدِهما. ولا وجود- في الواقِع- بين قطعيين لا نَسخَ ولا جمع بينهما.

وهذا الشَرطُ -بصيغتِهِ السابِقَةِ- هو منْهج معتَبر عند أكثر الأصوليين والمحدِثين ولو لم يصرح به معظمهم؛ لأنه دل على اشتراطِهم ذلك أنهم لم يجعلوا ترجيح المتواتر على الآحادِ أو ترجيح الصحيح على الحسن أو غير ذلك مما تَقَدم، من ضِمن أوجِهِ الترجيح[2].

وهناك منْهج آخَر لبعض الأصوليين في هذا الشرطِ. حيثُ جعلوه أعم من كون الدليلين متساويين في الحجيةِ، فَعبروا عنه: بكون الدليلين صالحين للدلالَةِ.

وعلى هذا المنْهج، يدخُلُ في الترجيح وأوجهِهِ كُل ما سبقَ إخراجه في المنْهج السابِق- ما عدا القطعيين فإنه يعود إلى الخِلافِ السابِق فيه- لأنه صالِح للدلالَةِ ولو كان أحده أقل حجيةً من الآخَر[3].

والمنْهج الأولُ هو الراجِح؛ لأنه لا حاَجةَ لدخول عمِليةِ الترجيح بين المتواتر والآحادِ وغيرِهما مِما لم يتساويا في الحجيةِ -ولو كان بينهما تعارض ظاهِري- وإنما يؤْخَذُ -مثَلاً- بالمتواتر مباشرةً ويتْرك الآحاد، وهكذا.

---

(1) الغزالي، المستصفى: 393/2.

(2) أنظر مثلاً: ابن قدامة، روضة الناظر: 208. والبخاري، كشف الأسرار: 78/4.والشوكاني، إرشاد الفحول: 883.والرازي، المحصول: 397/5. وابن السبكي، جمع الجوامع: 363/2-379.وابن تيمية، المسودة: 274/1-282.والسيوطي، تدريب الراوي: 479-484.وأنظر أغلب كتب أصول الفقه وأصول الحديث فإنك تجدهم لا يجعلون ما ذكر أعلاه من أوجه الترجيح،ما عدا من سيذكرون في الهامش التالي.

(3) أنظر مثلا: الآمدي، الإحكام: 245/4-254. ويفهم ذلك من خلال تعريفه للترجيح على الرغم من تصريحه بعدم الترجيح بين القطعي والظني. وأمير بادشاه، تيسير التحرير: 162/3-163. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: 27/2. والسرخسي، أصول السرخسي: 366/1-378. والتفتازاني، التلويح على التوضيح: 61/3.

فالترجيح يتَحققُ، عندما يتساوى الدليلان عند المجتهِد، فيتعارضان عنده، ثـم يقوم بالتنقيبِ عن مزيةٍ لكي يرجح بها إحدى كفتي الميزان بعد تساويهما. وهـذا لا يتَحققُ في المتفاوتين في الحجيةِ، حيثُ لا يحتَاج إلى البحثِ أو التنقيبِ عـن تلـك المزيةِ.

3. أن لا يكون أحدهما ناسِخاً للآخَر. وذلك بأن لا يتَحققَ النَسخُ بإحدى طُرقِهِ المتفَق عليها التي سبقَ الكلام عنها[1]، وإلا فَيعملُ بالناسِخ ويترك المنسوخُ. أما إذا ثَبتَ بإحدى طُرقِهِ المخْتَلَفِ فيها[2]، فإنه يدخُلُ فيه الترجيح؛ وذلك لِعدمِ تَحقق النَـسخ بصورةٍ مؤَكدةٍ[3].
4. أن تَتَحققُ المعارضةُ بينهما. وذلك بأن يتَحققَ فيها ركْن التعارضِ وشرطُه الذي تَقَدم في مبحثِ التعارضِ[4]. أما إذا اخْتَل أحدهما فلا ترجيح بينهمـا؛ لأنـه لا تعارض[5].

ثانياً: شُروطُ المرجح بهِ(الميزةُ):

أن يكون معتَبراً. سواء كان وصفاً قائِماً بالمرجحِ أم مستَقِلاً عنه. أما إن كان غير معتَبرٍ، كأن يقولَ المجتهد "هذا راجِح" ولم يذْكُر دليلاً أو عِلةً لذاك، فلا ترجيح؛ لأن مجرد قولِهِ ذاك لا يعتَبر مِيزةً تُرجح أحد الدليلين، وهكذا كُل أمرٍ يقَرر العلماء عدم اعتبارِهِ مرجحاً.

ولا فَرقَ في كون "الميزة" صِفَةً قائِمةً بالدليل أم مستَقِلةً عنـه؛ لأن المـستَقِل أقوى من غيرِ المستَقِل، وذلك؛ لأن الغَرض من الترجيح، حصولُ القُوةِ في الظـن

---

(1) أنظر ص 92 من الرسالة.

(2) أنظر ص 94 من الرسالة.

(3) أنظر: إمام الحرمين، البرهان: 1158/2. وابن قدامة، روضة الناظر: 208.

(4) أنظر ص 72و73-74 من الرسالة.

(5) أنظر: البرزنجي، التعارض والترجيح: 199/2.

بمضمون أحدِ الدليلين، وباجتماع الظنون تَحصلُ القُوةُ، حتى إذا كثُرتْ تكون متواتِرةً أو مشهورةً. وهذا ما عليه الجمهور[1].

أما الحنفيةُ: فاشترطوا أن يكون المرجح به وصفاً قائِماً بالدليل لا مستَقِلاً عنه؛ لأن المستَقِل عنه، دليلٌ خارج عن الدليل ذاتِه، فهو من غيرِهِ لا بِهِ، فَيمكِن الاستغناء عنه. بينما المزيةُ لا يمكِن الاستغناء عنها لاتصالِها بالدليل[2]. وما عليه الجمهور هو الراجِح.

ثالثاً: شُروطُ المرجح:

أن يكون من يقوم بالترجيح مجتهداً، سواء كان مجتهداً مطْلقاً، أم مجتهداً في المذهبِ، أم مجتهداً مخَرجاً ومستَنْبِطاً، أم مخَرجاً مرجحاً، أم غير ذلك[3].

واشتِراطُ ذلك فيه مصلحةٌ عامةٌ، وذلك لئلا يحصلَ التَخَبطُ في استخدامِ الأدِلةِ.

3. 2. 3. 3 حكْم التَرجِيح، وحكْمِ العمل بالراجِح.

اخْتَلَفَ العلماء في حكْمِ الترجيح وحكْمِ العمل بالراجِح إلى مذهبين:

المذْهب الأولُ - وهو الراجِح -:

وجوب الترجيح[4]، ووجوب العمل بالراجِح. وبه قال: جمهور الأصوليين[1].

---

(1) أنظر: الآمدي، الإحكام: 209/4. وأبا البقاء، الكوكب المنير: 432. والزركشي، البحر المحيط: 302. والإيجي، شرح المختصر: 310/2.

(2) أنظر: البزدوي، أصول البزدوي مع الكشف الأسرار: 77/4. وأمير بادشاه، تيسير التحرير: 154/3. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: 17/3.

(3) وبه قال الرازي، وابن السبكي، ويفهم ذلك من تعريفهما للترجيح، حيث عرفاه بأنه"تقوية" والتقوية لا تحصل إلا من مجتهد. أنظر: الرازي، المحصول: 397/5. وابن السبكي، جمع الجوامع: 361/2.

(4) أما متى يجب: فقد سبق في ترتيب مسالك دفع التعارض عند الأصوليين والمحدثين، حيث يجب عند الجمهور بعد عدم إمكان النسخ والجمع. ويجب عند الحنفية بعد عدم إمكان النسخ وإن أمكن الجمع. أنظر ذلك في ترتيب المسالك في ص (77-86) من الرسالة.

ومن أبرز استدلالتهم على ذلك:

1. أن النبي ﷺ أقر معاذاً لما بعثه إلى اليمن قاضياً في أخْذِهِ وترتيبِهِ للأدِلةِ[2]، مما يدل على اعتبار الترجيح والعمل بالراجح[3].
2. أن الصحابةَ وباقي الأُمةِ إلى حين ظهور هذا الخلافِ، أجمعوا على ذلك، وذلك من خلال وقائِع كثيرةٍ نُقِلَتْ وتواترتْ عنهم أنهم رجعوا وأَخَذُوا بالراجِح وتركوا المرجوح[4]. من ذلك مثلاً: أن البعض قدم خَبر عائِشَةَ- رضي الله عنها- -على خلافٍ في هل بينهما نسخٌ أو توفيقٌ أو ترجيح-:{إذا جلَس بين شُعبِها الأربع ومس الخِتَان الخِتَان فقد وجب الغُسلُ}[5]، على خَبر أبي هريرةَ – رضي الله عنه-:{إنما الماء مِن الماءِ}[6].
3. أنه لو لم يعملْ بالراجِح، للزم العملُ بالمرجوح؛ لأنه لا يمكِن العملُ بهما معاً، وترجيح المرجوح على الراجِح ممتَنِع في بداهةِ العقول[7].

---

(1) أنظر: ابن السبكي، جمع الجوامع: 361/2. والآمدي، الإحكام: 246/4. والرازي، المحصول: 397/5-398.وأمير بادشاه، تيسير التحرير: 153/3.

(2) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، رقم (3592)، 327/2. وهو حديث ضعيف. أنظر: الزيلعي، نصب الراية: 88/4. والعسقلاني، تلخيص الحبير: 182/4. وقد صححه أبو العباس بن القاص بتلقي أئمة الفقه والاجتهاد له. أنظر المرجع الأخير: 182/4.

(3) أنظر: الغزالي، المستصفى: 394/2. واللكنوي، فواتح الرحموت: 204/2. والآمدي، الإحكام: 246/4.

(4) أنظر: الرازي، المحصول: 398/5. والآمدي، الإحكام: 246/4. والقرافي، تنقيح الفصول: 420.

(5) خبر عائشة أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الحيض، باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بإلتقاء الختانين، رقم(349)، ص 174-175. وروى الحديث أيضاً أبو هريرة مرفوعاً إلى النبي- ص-، وقد أخرجه مسلم أيضاً في صحيحه: الكتاب والباب نفسه، رقم(348)، ص 174.

(6) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الحيض، باب إنما الماء من الماء، رقم(343)، ص 172-173.

(7) أنظر: الرازي، المحصول: 398/5.

المذْهب الثاني:

إنكار الترجيح، ومن ثَم إنكار وجوبِ العمل بالراجح. وبه قـال: أبـو بكـرٍ الباقلاني إن كان بِظَن، وابن حزمٍ، ويِنْسب إلى أبي عبدِ الله البصري والجبائِيين من المعتزلَةِ[1]. [2]

ومن أبرزِ استدلالاتِهم على ذلك:

قولُه تعالى: ﴿ فَـاعْتَبِرُواْ يـأُوْلِي الأَبْـصَارِ ﴾[3]، وقولُه ﷺ:{نَحن نَحكُم بالظَـاهِرِ والله يتولى السرائِر}[4].

فَوجه دلالتِهما: أن الآيةَ أمر الله فيها بالاعتبارِ مطْلَقاً من غيرِ تَفْصيلٍ، فـلا وجه لوجوبِ العمل بالراجح دون المرجوح، فالعملُ بالمرجوح اعِتبار أيـضاً. أمـا الحديثُ، فإن المرجوح ظاهِر فجاز العملُ به[5].

---

(1) إلا أن إمام الحرمين أنكر هذه النسبة لأبي عبد الله، وقال:" ولم أر ذلك في شيء من مصنفاته مع بحثي عنها". أنظر: إمام الحرمين، البرهان: 209/3. وكذلك أنكر البرزنجي نسبته إلى الجبائيين؛ لما ورد في كتاب "المعتمد" لأبي الحسين البصري من القول بالترجيح، وأهل المذهب أدرى به. أنظر: البرزنجي،التعارض والترجيح:227/2.

(2) أنظر هذا المذهب: الرازي، المحصول: 397/5-399. وابن حزم، الإحكام: 158-196. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: 17/3. والغزالي، المنخول: 426.

(3) الحشر:2.

(4) لم يجد الباحث –على حد بحثه- تخريجاً لهذا الحديث، بل إنما وجد من ينقـده فقـط. حيث استنكره المزي، والمزني. أنظر: العسقلاني، تلخـيص الحبيـر: 192/4. وابـن الملقن، خلاصة البدر المنير: 432/2. وابن كثيـر، تحفـة الطالـب: 174/1. وقـال الشوكاني: "حديث نحن نحكم بالظاهر يحتج به أهل الأصول ولا أصل له، وفي معنـاه قوله ﷺ للعباس يوم بدر:{كان ظاهرك علينا}". أنظر: الشوكاني، الفوائد المجموعة فـي الأحاديث الموضوعة: 200. إلا أن معناه له أصل في الصحيح وهو خاص بالقـضاء، ولا يشمل الاجتهاد.

(5) أنظر: الآمدي، الإحكام: 246/4-247. والبخاري، كشف الأسرار: 76/4-77. والرازي، المحصول: 399/5.

وأُجيب عنهما: أن دلالتَهما على المقصودِ ظنيةٌ، والأخذُ بـالترجيح قطعـي، والظني لا يعارض القطعي[1]. ثُم إنهما لا دلالةَ لهمـا علـى محـل النـزاع؛ لأن المقصود من الآيةِ هو وجوب النَظَر والاعتبار، وليس فيها ما ينَافي وجوب العمـل بالترجيح والأخذَ بالراجح، بل تقتضي أن من النَظَر والاعتبار هو الأخْـذُ بـالراجح لأنه أقوى.

أما الحديثُ- فعلى الرغْمِ من أنه لا أصلَ له- فـإن الظـاهر هـو العمـلُ بالراجحِ، أما المرجوح فإنه مخَالِفٌ له، فلا يكون ظاهِراً فيه[2].

وعلى الرغْمِ من رجحان المذْهبِ الأول إلا أنه ينبغي أن لا يتْرك هكذا على إطلاقه، بل ينبغي أن يوقَفَ عليه بنوع تفصيلٍ.

حيثُ إن القولَ بالوجوبِ مطْلَقاً فيه نَظَر؛ لأنه يترتب عليه لزوم الإثمِ علـى من خَالَفَ كُل راجحٍ وعملَ بالمرجوحِ. وهذا لا يتَحققُ في جميعِ المسائِل الراجحـةِ، بل يتَحققُ في بعضِها دون البعضِ.

مِثَالُ ذلك: القولُ برجحان فَصل الصلاةِ الرباعيةِ في النافلـةِ بتـسليمةٍ- أي صلاتُها ركعتين ركعتين، كالركعِ الأربعِ لسنةِ الظُهر القبليةِ أو البعديةِ- فإنها- على القول بوجوبِ العمل بالراجح مطْلَقاً- يترتب على صلاتِها متصِلَةً دون تسليمةٍ الإثم؛ لأن فيها مخَالَفَةً للواجبِ، وهذا خِلافُ الواقِع؛ لأن الفقهاء -مـع قـولِهم بتـرجيح فَصلِها- جوزوا الوصلَ، وكان الرجحان لمجردِ بيان الأفضليةِ.

ولو كان الأمر كذلك- أي وجوب العمل بالراجح مطْلَقاً- لَما تَـرك الإمـام الشافعي ما رجحه من مشروعيةِ القنوتِ في الصبح لَما صلى مع الجماعةِ الحنفيـةِ في بغداد؛ احتراماً للإمامِ أبي حنيفةَ ولجماعةِ الحنفيةِ؛ ولأجل عدمِ مخَالَفَةِ الجماعةِ.

ثم إن هناك- وكما هو معلوم- ترجيح بين السنَن والمستَحباتِ، أي ترجيح أن هذه السنةَ أولى من هذه السنةِ إن تعارضتْ في العمل في وقْتٍ واحِـدٍ، أو أن هـذا الأمر كونُه سنةً أرجح من كونِهِ غير سنةٍ، وهكذا. فلو قلنا بوجوبِ العمل بـالراجح مطْلَقاً لتَحولَتْ السنةُ من كونِها سنةً إلى كونِها واجِبةً، وهذا مردود.

---

(1) أنظر: الرازي، المحصول: 399/5.

(2) أنظر: الشوكاني، إرشاد الفحول: 886- 887.

إذن فالجمهور الذين قالوا بوجوبِ العمل بالراجح، لم يكن مقـصودهم- والله أعلم- هو القولُ بذلك على الإطلاق، إنما قصدوا بذلك هو وجوب العمل بـالراجح فيما إذا كان العملُ بالمرجوح لضرورة، كأن يترتب عليه ضرر، أو يتَرتـب عليـه مفْسدةٌ، حتى لو كانتْ هذه المفْسدةُ أو ذاك الضرر مآلياً، سـواء كانـت مفْـسدةً أو مضرةً دينيةً أم دنيويةً. ولم يجوزوا الأخْذَ به إلا لِضرورةٍ، والضرورةُ قـد تُحـولُ المصلَحةَ إلى مفْسدةٍ والمفْسدةَ إلى مصلَحةٍ وغير ذلك.

وما عدا ذلك فإنهم جوزوا الأخْذَ بالمرجوح إذا كان التعارض -مثلاً- بـين السنَن أو المستَحباتِ أو المباحاتِ، إلاّ أنهم اعتبروه خِلافَ الأولى والأفْضل.

3. 2. 3. 4 أوجه التَرجِيح.

تفاوت الأصوليون والمحدثون في عدد أوجه الترجيح، فمـنهم مـن جعلهـا ثلاثين، ومنهم من جعلها خمسين، ومنهم من جاوزها الثمانين. والأغلبون مـا بـين الخمسين إلى السبعين.

وفيما يأتي ذكر ما كان البحث عليها في الفصل الرابع:

علما أن هذه الأوجه ليست بالضرورة أن تكون هي الأساسية وهي المقدمـة على جميع الأوجه المذكورة في كتب الأصلين –أصول الحديث وأصول الفقه-، بل إن معظم ما سيذكر إن تعارضت مع أوجه أقوى منها لا يؤخذ بها، إلا أن المـسائل الفقهية المذكورة في الفصل الرابع، لم تحتو على مرجحات أعلى من هـذه، فكـان مدارها عليها.

أوجه الترجيح باعتبار السند:

1. ترجيح رواية متأخر الإسلام على رواية المتقدم.

ذهب الجمهور إلى أنه إذا تعارضت رواية متأخر الإسـلام علـى متقدمـه، ترجح رواية متأخر الإسلام؛ لأن غالب الظن فيها أن الحكم الوارد فيها متأخر، بينما رواية المتقدم تحتمل أن تكون قد سمعها في أول الإسلام، وتحتمل أنه سـمعها فـي

آخر أمر رسول الله ﷺ، ولا قرينة معها تدل على أنها من التي سمعها في أول الأمر أو أنها من التي سمعها في آخره[1].

2. ترجيح رواية الصحيحين على غيرهما.

إذا تعارض حديثان أحدهما روي في الصحيحين –البخاري ومسلم- والآخر روي في غيرهما، فإنه يقدم ما روي في الصحيحين على الآخر؛ وذلك لاعتبارهما أصح الكتب بعد كتاب الله، حيث اتفق العلماء على صحة أحاديثهما، وتلقتهما الأمة بالقبول والعمل.

لذا اعتبر أهل الحديث، أن ما اتفق عليه الشيخان هو أعلى مراتب الصحيح، ثم يلي ذلك ما رواه البخاري فقط، ثم ما رواه مسلم فقط، وهكذا[2].

أوجه الترجيح باعتبار المتن:

3. ترجيح عبارة النص على إشارته.

إذا تعارض حديثان أحدهما يدل بعبارته –وهو ما يسمى بالمنطوق عند الجمهور- والآخر يدل بإشارته ، فإنه يقدم ما دل بالعبارة على ما دل بالإشارة؛ وذلك لأن ما تدل عليه هو المقصود من سياق اللفظ سواء أصالة أم تبعا وهو الذي سيق من أجله النص. أما الإشارة فهي غير مقصودة من سياق اللفظ ولم يسق النص من أجلها، بل دلالتها لازمة للحكم[3].

4. ترجيح ما يدل على التحريم على ما يدل على غيره.

---

(1) أنظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير: 164/3. والقرافي، تنقيح الفصول: 424. والمحلي، شرح جمع الجوامع: 364/2. وأبا يعلى، العدة: 1040/3.
أنظر تطبيق هذا الوجه في ص 156-157 من الرسالة.

(2) أنظر: اللكنوي، فواتح الرحموت: 209/2. والمحلي، شرح جمع الجوامع: 365/2. وابن النجار، شرح الكوكب المنير: 651/4. وابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح: 41.
أنظر تطبيق هذا الوجه في ص 163 من الرسالة.

(3) أنظر: البخاري، كشف الأسرار: 210/2. واللكنوي، فواتح الرحموت: 412/1. والآمدي، الإحكام: 341/4.
أنظر تطبيق هذا الوجه في ص 199 من الرسالة.

ذهب الجمهور إلى أنه إذا تعارض حديثان يدل أحدهما على التحريم والآخر يدل على الإباحة، فإنه يقدم ما دل على الترجيح؛ وذلك لأن ترجيح ما دل على التحريم هو ترجيح لما هو أحوط من الوقوع في الإثم فيما إذا تردد الحكم بين الحل والحرمة وصار مشبوها أو مشكوكا فيه[1].

5. ترجيح ما يدل على الوجوب على ما يدل على الندب أو الإباحة أو الكراهة.

وذلك لأن في ترجيحه ترجيح وأخذ بالأحوط أيضا؛ لأن ترجيح غيره لا يترتب عليه عقوبة لو ترك، أما الواجب فتركه يترتب عليه العقوبة، فمادام الأمر متردد لا بت فيه يقدم الواجب تمسكا بمدأ السلامة[2].

6. ترجيح الأحوط على غيره.

ذهب الجمهور إلى أنه إذا تعارض حديثان أحدهما أحوط من الآخر، فإنه يقدم ما فيه الحيطة؛ وذلك "لأنه يقتضيه الورع واتباع السلامة؛ ولأن اللائق بحكمة الشريعة ومحاسنها الاحتياط"[3].

أوجه الترجيح باعتبار أمر خارجي:

7. ترجيح ما عمل به أكثر الصحابة على ما لم يعملوا به.

إذا تعارض حديثان أحدهما قد عمل به أكثر الصحابة وجمهورهم، والآخر لم يعملوا به، فإنه يرجح ما عمل به أكثرهم؛ وذلك لأن ما عملوا به فيه دليل على أنه

---

(1) أنظر:العضد،شرح مختصر ابن الحاجب:315/2.وابن النجار، شرح الكوكب المنير: 447/4.
أنظر تطبيق هذا الوجه في ص 247 من الرسالة.

(2) أنظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير: 159/3. والمحلي، شرح جمع الجوامع: 369/2.
وابن النجار، شرح الكوكب المنير: 659/4.
أنظر تطبيق هذا الوجه في ص 264و273 من الرسالة.

(3) إمام الحرمين، البرهان: 1199/2. وانظر: أبا يعلى، العدة: 104/3. وابن النجار، شرح الكوكب المنير: 706/4.

هو الثابت والمراد، أو أنه هو الأفضل والأكمل، فهم أقرب إلى معرفة مقصود الشارع من غيرهم[1].

8. ترجيح ما عمل به أهل المدينة على عمل غيرهم.

ذهب الجمهور إلى أنه إذا تعارض حديثان أحدهما عمل به أهل المدينة، والآخر لم يعملوا به، فإنه يرجح ما عملوا به؛ وذلك لأنهم في أرض مهبط الوحي، وعاينوا التنزيل، وعاصر أهلها النبي ﷺ وشاهدوا أحواله، وتلقوا عنه الشريعة مباشرة ونقلوها إلى الآخرين وإلى من بعدهم، فانتشرت الشريعة من خلالهم، فكانوا أدرى بمراد الشرع وحِكَمِهِ[2].

9. ترجيح ما عمل به أكثر الأمة من السلف على ما لم يعملوا به.

ذهب الجمهور إلى أن ما عمل به أكثر الأمة من السلف يرجح على ما لم يعملوا به؛ وذلك لأنه يقوى بعملهم ويبعد الخطأ والاغتفال باجتماعهم عليه[3].

الفصل الرابع

الخلاف الفقهي الناشئ عن التعارض في نماذج من أحاديث (بلوغ المرام)

4. 1 الجنَائِز.

---

(1) أنظر: اللكنوي، فواتح الرحموت: 206/2. والقرافي، تنقيح الفصول: 425.والعضد، شرح مختصر ابن الحاجب: 316/2. وابن تيمية، المسودة: 282.

(2) أنظر: اللكنوي، فواتح الرحموت: 206/2. والقرافي، تنقيح الفصول: 423. والشيرازي، اللمع: 47. وابن تيمية، المسودة: 281.

(3) أنظر: القرافي، تنقيح الفصول: 425. المحلي، شرح جمع الجوامع: 370/2. وابن النجار، شرح الكوكب المنير: 702/4.

4. 1. 1 المسألةُ الأولى: نعي الميتِ.

الأحاديثُ المتعارضةُ:-

أولاً: الحديثُ المعارض:

" عن حذَيفَةَ ﵁ : {أن ٱلنِبي ﷺ كَانَ ينهى عن ٱلنعي} رواه أحمـد [(1)]، وٱلترمِذي ، وحسنه [(2)] " [(3)].

ثانياً: الحديثُ المعارض:

1- " عن أَبي هريرةَ ﵁ : {أن ٱلنِبي ﷺ نعى ٱلنجاشِي فِي ٱلْيـومِ ٱلـذِي مات فِيهِ، وخرج بِهم إلى الْمصلى،فَصف بِهم، وكَبر علَيهِ أربعا} متفَق علَيهِ[(4)]" [(5)].

2- " عن أَبي هريرةَ ﵁ -فِي قِصةِ ٱلْمرأَةِ ٱلَتي كَانت تقُم ٱلْمسجِد- قَالَ: فَسأَلَ عنها ٱلنِبي ﷺ، فَقَالُوا: ماتت، فَقَالَ: {أَفَلَا كُنتم آذَنتمونِي؟} فَكَأَنهم صغروا أَمرها فَقَالَ: {دلونِي علَى قَبرِها}، فَدلوه، فَصلى علَيها. متفَق علَيهِ [(1)] " [(2)].

---

(1) أحمد،مسند أحمد:ثاني عشر الأنصار،حديث حذيفة بن اليمان،ص1713،رقم (23659).

(2) الترمذي، سنن الترمذي: كتـاب الجنـائز، بـاب مـا جـاء فـي كراهيـة النعـي، 3 / 313، رقم (986).

وأخرجه: ابن ماجه، سنن ابن ماجه: كتاب الجنائز، باب ما جاء في النهي عن النعي، 1 / 474، رقم (1476). والبيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب الجنائز، باب مـن كـره النعي والإيذان والقدر الذي لا يكره منه، 4 / 123 – 124، رقم (7179).

(3) ابن حجر، بلوغ المرام: كتاب الجنائز، ص184، رقم (578).

(4) البخاري، صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه، ص143، رقم (1245). ومسلم، صحيح مسلم: كتاب الجنائز، باب في التكبير على الجنـازة، ص423، رقم (2162 / 62).

وأخرجه: أبو داود، سنن أبي داود: كتاب الجنائز، باب في الصلاة على المسلم يموت في بلاد المشركين، 2 / 230، رقم (3204). والنسائي، سنن النسائي: كتاب الجنائز، باب النعي، 4 / 26 – 27. وأحمد، مسند أحمد: مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة ﵁، ص672، رقم (9644).

(5) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الجنائز، ص184، رقم (579).

3- " عن ابنِ عباسٍ - رضِي الله عنهما -: سمِعت النبِي ﷺ يقُولُ: {ما مِن رجلٍ مسلِمٍ يموت، فَيقُوم علَى جنازتِهِ أربعونَ رجلًا، لَا يشرِكُونَ بِاللهِ شيئًا، إلَّا شفعهم الله فِيهِ} رواه مسلِم [3] " [4].

معاني غريبها:-

النعي: هو خبر الموتِ، والدعاء بموتِ الميتِ، والإشعار به[5].

درجتُها:-

حديثُ حذيفة بن اليمان رضي الله عنه حديثٌ حسن صحيح.

حيثُ صححه: الترمذي[6]، وابن العربي[1]، وابن دقيق العيدِ[2]، وابن الملقن[3].

---

(1) البخاري، صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر بعدما يدفن، ص152، رقم (1337). ومسلم، صحيح مسلم: كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر بعد الدفن، ص 425-426، رقم (71/2174).

وأخرجه: أحمد، مسند أحمد: مسانيد المكثرين، مسند أبي هريرة، ص 610، رقم (8634)، وص 635، رقم (9037). وأبو داود، سنن أبي داود: كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر، 3 / 211، رقم (3203). وابن ماجه، سنن ابن ماجه: كتاب الجنائز، باب ما جاء في الصلاة على القبر، 1 / 489، رقم (1527).

(2) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الجنائز، ص183، رقم (577).

(3) مسلم، صحيح مسلم: كتاب الجنائز، باب من صلى عليه أربعون شفعوا فيه، ص 422، رقم (59/2157).

وأخرجه: أحمد، مسند أحمد: مسند آل عباس، مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، ص 214، رقم (2509). وأبو داود، سنن أبي داود: كتاب الجنائز، باب فضل الصلاة على الجنائز وتشييعها، 3 / 203، رقم (3170).

(4) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الجنائز، ص184، رقم (580).

(5) أنظر: ابن منظور، لسان العرب: حرف (و ي)، فصل النون، 389/15. وابن الأثير، النهاية: 5 / 73، مادة (نعا).

(6) الترمذي، سنن الترمذي: كتاب الجنائز، باب ما جاء في كراهية النعي، 3 / 313، رقم (986).

وحسنَه: الترمذي أيضاً[4]، والمنذري[5]، وابن حجرٍ العسقلاني[6]، والمناوي[7].

وجه التعارض:-

أن الحديثَ المعارض: يدل على أن مطلقَ النعي منهي عنه، حيـثُ أَطْلَـقَ بقولِهِ {ينهى عنِ النعي} ولم يقيد.

بينما الأحاديثُ في المعارضِ: تدل على أنه جائِز، حيثُ قال {نعى النجاشِـي} وقال {أفلا كُنتم آذنتموني؟} والإيذان إخبار، والإخبار نعي، وقال {ما مِن رجـلٍ مـسلِمٍ يموت، فيقُوم على جنازتِهِ أربعونَ} ولا يقوم الأربعـون علـى جنازتِـهِ إلا بـإعلامِهم، وإعلامهم نعي.

الخِلافُ الفقهي:-

من خلال استقراءِ أقوال العلماءِ، يتضح للقارئ أنهم متفقون على أن مـسلك دفع التعارضِ في هذهِ المسألةِ: هو التوفيقُ فقط.

إلا أنه يجدهم مختلفين في الحكمِ المستنبطِ بذلك التوفيق، على وفْقِ اخـتلافِهم في وجهِهِ.

وقبلَ الخوض في اختلافِهم في وجهِهِ، ينبغي أن يعلَم: أنه من خلال الاطـلاعِ على آراءِ الفقهاءِ في المسألةِ، يتبين أن آراءهم تلك تتمحور في ثلاثةِ أقسامٍ:

القسم الأولُ: النعي بالنحيبِ والبكاءِ بصوتٍ عالٍ، أو بلطـمِ الخـدودِ وشـق الجيوبِ.

---

(1) أنظر: ابن العربي، عارضة الأحوذي: 4 / 206.

(2) أنظر: ابن دقيق العيد، الإلمام: 1 / 282 – 283، رقم (541 – 20).

(3) أنظر: ابن الملقن، تحفة المحتاج: 2 / 14، رقم (856).

(4) أنظر: الترمذي، سنن الترمذي: كتاب الجنائز، باب مـا جـاء فـي كراهيـه النعـي، 3 / 313، رقم (986).

(5) أنظر: المنذري، الترغيب والترهيب: 3 / 1272، رقم (5085-3537-13).

(6) أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 3 / 143.

(7) أنظر: المناوي، فتح القدير: 6 / 324، رقم (9435).

القسم الثاني: النعي بذكر المآثِر والمفاخِر على سبيل المباهاةِ والمغالاةِ والتطوافِ بين الناسِ بذكرِهِ بهذهِ الأشياءِ.

القسم الثالثُ: النعي بالاعلامِ والنداءِ على الميتِ؛ للصلاةِ عليه؛ ولقضاءِ حقهِ على المسلمين من أحكامِ الجنائز.

أما القسم الأولُ: فإن الباحثَ لم يعثر –على حد اطلاعِهِ– على من خالفَ في تحريمِهِ[1]. ولا يظنّن أن عالماً من العلماءِ يخالفُ في ذلك؛ وذلك لتوالي الأدلةِ واتفاقِها على تحريمِ ذلك.

وأما القسم الثاني: فلم يعثر الباحثُ أيضاً على من خالفَ في أنه منهي عنه[2].

ولكن هل هو نهي تحريمٍ أو نهي كراهةٍ؟

لم يصرح الأكثرون بذلك. إلاّ أن هناك البعض ممن صرح بالتحريمِ، كالإمامِ الشوكاني[3]، وكذلك الحنفيةِ[4]. حيثُ أطلقَ الحنفيةُ عليه لفظَ الكراهةِ. ولفظُ الكراهةِ إذا أُطْلِقَ عندهم دون قيدٍ: يقْصد به كراهةُ التحريمِ[5].

وهناك البعض ممن صرح بالكراهةِ: كالإمامِ النووي[1]، وكالمكرهين للنعي مطلقاً في القسمِ الثالثِ الذي سيأتي[2].

---

(1) أنظر: ابن العربي، عارضة الأحوذي: 4 / 206.

(2) أنظر: العيني، عمدة القاري: 8 / 27 – 28. وابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 3 / 147. والزيلعي، تبيين الحقائق: 1 / 574 – 575. والشرنبلالي، مراقي الفلاح: 112. والدسوقي، حاشية الدسوقي: 1 / 424. والزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل: 2 / 191. والنووي، المجموع: 6 / 281. والنووي، شرح صحيح مسلم: 7 / 25. والعسقلاني، فتح الباري: 3 / 143 – 144. والمباركفوري، تحفة الأحوذي: 4 / 59 – 61.

(3) أنظر: الشوكاني، الدراري المضية: 1 / 113.

(4) أنظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 3 / 147. والزيلعي، تبيين الحقائق: 1 / 574 – 575. والشرنبلالي، مراقي الفلاح: 112.

(5) أنظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 1 / 385. والطوري، تكملة البحر الرائق: 8 / 359.

ووجه النهي هنا: أنهم حملوا الحديثَ المعـارض -الذي فيـه النهـي عـن النعي- على هذهِ الحالةِ؛ لأنها هي الحالةُ التي كان عليها أهـلُ الجاهليـةِ، وكـانوا يطلِقون عليها اسم النعي. فنهى النبي ﷺ عنه[3].

قال ابن حجرٍ: "وإنما نُهي عما كان أهلُ الجاهليةِ يصنعونَه، فكانوا يرسِـلون من يعلن بخبرِ موتِ الميتِ على أبوابِ الدورِ والأسواقِ... فقال سعيد بن منـصورٍ: أخبرنا ابن علّيه، عن ابن عونٍ: كانوا إذا توفي الرجلُ: ركب الرجلُ دابةً، ثم صاح في الناسِ: أَنْعِي فلاناً"[4].

وقال القاضي عياض: "عادةُ الجاهليةِ: إذا ماتَ منهم شريفٌ بعثوا راكباً إلـى القبائل: نعاء فلانٍ، أو يا نعايا العربِ، أي هلكن بمهلكِ فلانٍ. ويكـون مـع النعـي ضجيج وبكاء"[5].

وذكر العلماء: أن هذا النعي، هو نعي اصطلاحِي تعارفَ عليه أهلُ الجاهليـةِ كطريقةٍ للاعلامِ والاخبارِ بموتِ الميتِ.

أما النعي الحقيقي: فهو النعي اللغوي، والذي هو –كما سبقَ– مطلقُ الاخبـارِ والاعلامِ[6].

ولعل الذين صرحوا بالتحريمِ: لم يعثروا على قرينةٍ تـصرفُ النهـي عـن التحريمِ إلى الكراهةِ! فقالوا عند ذلك بالتحريمِ. وهو الـراجح؛ لعـدمِ وجـودِ تلـك القرينةِ.

---

(1) أنظر: النووي، المجمـوع: 6 / 279 و 281. والنـووي، شـرح صـحيح مـسلم: 7 / 25.

(2) أنظر: ابن أبي الخير، البيان: 3 / 51. والماوردي، الحاوي الكبير: 3 / 5.

(3) أنظر: القاضي عياض، إكمال المعلـم: 3 / 412. والنـووي، المجمـوع: 6 / 281. والعيني، عمدة القاري: 8 / 28. والمباركفوري، تحفة الأحوذي: 4 / 59.

(4) العسقلاني، فتح الباري: 3 / 143.

(5) القاضي عياض، إكمال المعلم: 3 / 412 – 413.

(6) أنظر: تعريف النعي في ص 136 من الرسالة.

ولعل الذين صرحوا بالكراهةِ من غير الحنفيةِ: كانـتْ لهـم قـرينتُهم التـي تصرفُ النهي عن التحريمِ، إلا أن الباحثَ لم يعلمها؛ لعدمِ العثورِ عليهـا؛ ولعـدمِ تصريحِهم بها.

أما الحنفيةُ: فاعتبروا النهي لكراهةِ التحريمِ؛ لأن دليلَه ليس قطعي الثبوتِ. أو هو إلى الحرمةِ أقرب عندهم من كراهةِ التنزيهِ.

وأما القسم الثالثُ: فاختلفوا في الحكمِ المستنبطِ بالتوفيقِ إلى خمسةِ آراءٍ:

الرأي الأولُ:

يجوز مطلقاً. مع تصريح البعض بالاستحبابِ.

وبه قال: أبو هريرةَ، وابن عمر في روايةٍ –رضي الله عنهمـا-. وإبـراهيم النخعي في روايةٍ أيضاً، وابن سيرين. وبه قال أيـضاً: الجمهـور مـن الحنفيـةِ، والشافعيةُ، وبعض المالكيةِ والحنابلةِ[1].

ومِمن صرح منهم بالاستحبابِ: الشرنبلالي من الحنفيةِ، وابن العربـي مـن المالكيةِ –بل صرح بالسنيةِ-، والنووي من الشافعيةِ، وابن مفلحٍ من الحنابلةِ[2].

وجه التوفيق عندهم:

هو التوفيقُ ببيان تغاير الحال.

---

(1) أنظر: الشيخ نظام، الفتاوى الهندية: 1 / 157. وابن عابدين، حاشـية ابـن عابـدين: 3 / 147. والزيلعي، تبيين الحقائق: 1 / 574 – 575. والشرنبلالي، مراقي الفلاح: 112. والنـووي، المجمـوع: 6 / 279. والنـووي، شـرح صـحيح مـسلم: 7 / 25. والعسقلاني، فـتح البـاري: 3 / 143 – 144. وابـن العربـي، عارضـة الأحوذي: 4 / 206. وابن عبد البر، الاستذكار: 3 / 256. وابـن قدامـة، المغنـي: 3 / 524 – 525. وابن مفلح، الفـروع: 2 / 192. والـشوكاني، نيـل الأوطـار: 2 / 730 – 731.

(2) أنظر: الشرنبلالي، مراقـي الفـلاح: 112. وابـن العربـي، عارضـة الأحـوذي: 4 / 206. والنووي، المجموع: 6 / 281. والنووي، شرح صحيح مـسلم: 7 / 25. وابن مفلح، الفروع: 2 / 192.

فإن حالَ المعارضِ: هو في النهي عن النعي العرفي المتعـارفِ عليـه فـي الجاهليةِ والذي تقدم في القسمِ الثاني.

وحالَ المعارِضةِ: هو في جوازِ النعي اللغوي، والذي هـو مطلـقُ الاعـلامِ والاخبارِ بالموتِ؛ لأداءِ حق الميتِ، وبطريقةٍ مشروعةٍ، غيرِ الطريقـةِ المتعـارفِ عليها في الجاهليةِ.

ووجه الاستحبابِ: أن النبي ﷺ حث على الصلاةِ على الجنائزِ وعلى اتباعِها، وحث على إكثارِ العددِ فيهما. ففي كثرةِ المصلين عليه: أجر لهم، ونفـع للميـتِ[1]؛ وذلك لقولِهِ ﷺ في المعارِضةِ: {ما مِن رجلٍ مسلِمٍ يموت، فَيقُوم علَى جنازتِهِ أَربعونَ رجلًا، لَا يشرِكُونَ بِاللَّهِ شيئًا، إلا شفعهم اَللَّه فِيهِ} رواه مسلم[2].

وكذلك روى البراء: أن النبي ﷺ: { انا عن سبعٍ..... وأمرنا بسبعٍ..} وكان مـن أمرِهِ: اتباع الجنائزِ. رواه البخاري[3].

وروى أبو هريرةَ ﷺ أن النبي ﷺ قال: {حق المسلمِ على المسلمِ: خمس...} ومنها: " اتباع الجنائزِ " رواه البخاري[4].

وكذلك روى البخاري[5] عن أبي هريرةَ -في حثهِ ﷺ علـى الـصلاةِ علـى الجنائِزِ واتباعِها- أنه قال: {من شهد الجنازةَ حتى يصلي: فله قيراطٌ، ومن شهد حتى تدفن: كانَ له قيراطانِ} قيلَ: وما القيراطان؟ قال: {مثلُ الجبلينِ العظيمينِ}.

ولم يفرقْ ﷺ في ذلك بين قريبٍ وغريبٍ، وبين أهلٍ وأصدقاءٍ، أو غيرهم.

---

(1) أنظر: ابن قدامة، المغني، 3 / 525؛ والنووي، المجموع، 6 / 279.

(2) سبق تخريجه في هامش رقم (3) ص 136 من الرسالة.

(3) البخاري، صحيح البخاري: كتاب اللباس، باب خواتيم الذهب، ص698، رقم (5863).

(4) البخاري، صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب الأمر باتباع الجنـائز، ص143، رقـم (1240).

(5) البخاري، صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب من انتظر حتى تـدفن، ص151، رقـم (1325).

فإن عِلِم ذلك: فإنه ينبغي أن يعلَم أنه قد ثبتَ في القاعدةِ الفقهيةِ: أن ما كـان وسيلةً إلى الشيءِ أو الحكمِ: فهو مثلُه، فما كان وسيلةً إلى الواجبِ فهو واجب، ومـا كان وسيلةً إلى الحرامِ فهو حرام، وهكذا.

ومنها: أنه ما كان وسيلةً إلـى المـستحب أو المنـدوبِ فهـو مـستحب أو مندوب[1].

والاعلام هنا وسيلةٌ إلى الأفعال التي حث عليها النبي ﷺ والمـذكورةُ آنفـاً، والتي لا تتحققُ إلا بجمع العددِ، والعدد لا يتحققُ إلا بالاعلامِ.

فهو مستحب إن لم يكن مندوباً.

قال ابن عبدِ البر في هذهِ الأحاديثِ: فيها "دليلٌ على إباحةِ الانذار والاشـعار بالجنازةِ والاستكثار من ذلك؛ للدعاءِ وإقامةِ السنةِ في الصلاةِ عليها.

وقد أجمعوا أن شهود الجنائِز خير وفضلٌ وعملُ بِر، وأجمعوا أن الدعاء إلى الخير من الخير، وكان أبو هريرةَ يمر بالمجالسِ فيقولُ: إن أخاكم قد ماتَ فاشـهدوا جنازتَه"[2].

وهناك من دفع هذا التعارض بوجه تخصيص العام. فإن الحديثَ المعـارضِ عام في النهي عن النعي -سواء اللغـوي أم العرفـي-، والأحاديـثَ المعارضـةِ خَصصتْ الحديثَ المعارضِ بإجازةِ النعي لأداءِ حـق الميـتِ بالغَـسل والتكفـين والصلاةِ والحمل والاتباعِ والدفن وغير ذلك[3].

ويؤيد هذا التخصيص: هو الأحاديثُ التي تحث على هذه الأمور؛ أداءاً لحـق الميتِ.

---

(1) أنظر: البابرتي، العناية شرح الهداية: 12 / 265. وابن الهمـام، فـتح القـدير: 19 / 462. والرملي، نهاية المحتاج: 15 / 277و281. الجمل، حاشية الجمل: 13 / 233. والبجيرمي، حاشية البجيرمي على المنهج: 9 / 139.

(2) ابن عبد البر، الاستذكار: 3 / 257. وانظر: الدسوقي، حاشـية الدسـوقي: 1 / 424. والكحلاني، سبل السلام: 2 / 101.

(3) أنظر: الشوكاني، نيل الأوطار: 2 / 731.

الاستدلالاتُ الأخرى لهذا الرأي:

1- عن أنسِ بن مالكٍ -في قصةِ إخبارِه ﷺ باستشهادِ قادةِ مؤتةَ وهو يخطب بهم- : "أن النبي نعى زيداً وجعفراً وابن رواحةِ للناسِ قبلَ أن يأتيهم خبرهم، فقال: {أخذَ الرايةَ زيد فأصيب، ثم أخذَ جعفر فأصيب، ثم أخذَ ابن رواحةَ فأصيب، -وعيناه تذرفانِ- حتى أخذَها سيف من سيوفِ الله، حتى فتح الله عليهم}" رواه البخاري[1]. [2]

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أعلن على الملأِ وهو يخطب بهم -وغالباً ما يكون ذلك في المسجدِ- استشهاد قادةِ مؤتةَ، فكان إعلاماً منه بموتِهم، والإعلام بالموتِ يسمى نعياً في اللغةِ.

ولم يقُم هو وصحابتُه بنعيِهم نعي الجاهليةِ، وإنما قام بنعيِهم إلى الناسِ وإلى أهلِهِ ليخبرهم باستشهادِهِم كي يقوموا بأداءِ حقهم كشهداءٍ.

وفي روايةٍ: عن عبدِ الله بن جعفرٍ أنه قال: "لما جاء نعي جعفرٍ حيثُ قُتِلَ، قال النبي ﷺ: {اصنعوا لآلِ جعفرٍ طعاماً، فقد أتاهم أمر يشغلُهم}، أو {أتاهم ما يشغلُهم} رواه أحمد[3] والترمذي[4].

وهو حق من حقوقِ الميتِ على المسلمين، ولا يؤدى إلا بالاعلامِ.

2- عن أنسٍ رضي الله عنه أن فاطمةَ -رضي الله عنها- قالتْ لما توفي النبي ﷺ: "يا أبتاه، أجاب رباً دعاه. يا أبتاه، من جنةِ الفردوسِ مأواه. يا أبتاه، إلى جبريلَ ننعاه.

---

(1) البخاري، صحيح البخاري: كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب مناقب خالد بن الوليد رضي الله عنه، ص442، رقم (3757)، وكتاب الجنائز، باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه، ص143 – 144، رقم (1246).

(2) أنظر: النووي، المجموع: 6 / 280. والعيني، عمدة القاري: 8 / 28. والمباركفوري، تحفة الأحوذي: 4 / 59. الشوكاني، نيل الأوطار: 2 / 731.

(3) أحمد، مسند أحمد: مسند أهل البيت، حديث عبد الله بن جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه، ص160، رقم (1715).

(4) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الجنائز، ما جاء في الطعام يصنع لأهل الميت، 3 / 323، رقم (998).

صححه: ابن السكن، وابن الملقن. أنظر: العسقلاني، تلخيص الحبير: 2 / 138؛ وابن الملقن، البدر المنير: 5 / 353.

فلما دفِن قالت فاطمةُ: يا أنس! أطابتْ أنفسكُم أن تَحثُوا على رسول الله ﷺ التراب؟!" رواه البخاري[1]. [2]

وجه الاستدلال: أن فاطمةَ بنتَ النبي ﷺ: نعت النبي بحضور سيدتِنا عائـشةَ وجمعٍ من آلهِ وصحبِهِ، ولم ينكر عليها أحد، ولو كان منهياً عنه مطلقاً لمـا نعتْـه، ولأنكر عليها الحضور حتى ولو بعد حينٍ، ولم ينْقَلْ ذلك إلينا.

الرأي الثاني:

يكره مطلقاً.

وهو مروي عن حذيفةَ بن اليمان، وابن مسعودٍ، وابن عمر في روايةٍ ثانيـةٍ عنه رضي الله عنهم [3].

وبه قال: أبو سعيدٍ، وعلقمةُ، وابن المسيبِ، والربيع بن خيثمٍ، وشريح، وأبـو وائلٍ، وأبو ميسرةَ، وعلي بن الحسين، وسويد بن غفلةَ، ومطرفُ بن عبدِ الله، وأبو حمزةَ نصر بن عمران، وعمرو بن شرحبيلَ[4].

وهو قولُ: بعضِ الشافعيةِ، منهم: الشيرازي، والبغوي، وابـن أبـي الخيـر العمراني. وبه قال أحمد في روايةٍ عنه[5].

وجه التوفيق عندهم:

هو حملُ اللفظِ على المجازِ بالقرينةِ الصارفةِ عن الحقيقةِ.

وذلك من أحدِ وجهين:

---

(1) البخاري، صحيح البخاري: كتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاتـه، ص522 – 523، رقم (4462).

(2) أنظر: العيني، عمدة القاري: 8 / 28.

(3) أنظر: البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب الجنائز، باب من كره النعي والايذان والقدر الذي يكره منه، 4 / 74. وابن عبد البر، الاستذكار: 3 / 256 – 257. وابن قدامـة، المغني، 3 / 524.

(4) أنظر: المراجع السابقة. وابن مفلح، الفـروع: 2 / 192. والعينـي، عمـدة القـاري: 8 / 28.

(5) أنظر: الشيرازي، المهذب مع المجموع: 6 / 279. والبغـوي، التهـذيب: 2 / 434. وابن أبي الخير، البيان: 3 / 557.

الوجه الأولُ: ذكر النووي والعيني: أن الأحاديثَ المعارِضةَ: لم تكـن نعيـاً، إنما كانتْ مجرد إخبارٍ بالموتِ، فسمي نعياً مجازاً؛ لشبههِ به في كونِهِ إعلاماً[1].

ويفْهم من ذلك: أن مجرد الاعلامِ عندهما جائِز، ولكن لا يسمى نعيـاً. ومـع ذلك: فهو مكروه أيضاً عندهما لأجل مطلقِ النهي الواردِ في المعارضِ.

وهم بهذا جعلوا حقيقة النهي هو ما تعارف عليه أهل الجاهلية، وجعلوا مجازه هو مجرد الاعلام والاخبار.

الوجه الثاني: أنه يحتمل أنهم أرادوا في وجه الكراهة: أن الحديث المعارض: فيه نهي صريح عن النعي، والنهي حقيقة في التحريم. والأحاديث المعارضة التـي تدل على الجواز هي قرينة صارفة، تصرف النهي في الحـديث المعـارض عـن حقيقته –وهو التحريم– إلى مجازه –وهو الكراهة-؛ وذلك لأن النبي ﷺ إنما فعـل النعي لبيان الجواز لا التحريم، لكن مع الكراهة؛ وذلك توفيقاً مع حديث النهي.

وهم بهذا أرادوا بالنعي في الحديث المعارض معناه اللغوي.

قال المباركفوري: "الظاهر أن حذيفة رضي الله عنه أراد بالنعي في هذا الحديث معنـاه اللغوي، وحمل النهي على مطلق النعي"[2].

ورد: بأن الأصل: الحقيقة[3]. والحقيقة هنا هي الحقيقـة اللغويـة. والحقيقـة اللغوية في النعي هي الاخبار والاعلام كما تقدم.

فكان النعي حقيقة في الاعلام، لا مجازاً فيه.

وقال العيني: "على أن حديث النجاشي أصح من حديث حذيفة"[4].

ويرد على هذا الرأي أيضاً: بأن التوفيق في الـرأي الـسابق أقـرب إلـى النصوص من التوفيق في هذا الرأي؛ لأن هذا الرأي سيتعارض مع معنى الأحاديث التي تحث على الاستكثار في الصلاة على الجنائز ومتابعتها.

فالاستكثار مندوب، ولا يكون إلاّ بالاعلام والاخبار.

---

(1) أنظر: النووي، المجموع: 6 / 281. والعيني، عمدة القاري: 8 / 28.

(2) المباركفوري، تحفة الأحوذي: 4 / 59.

(3) أنظر: العيني، عمدة القاري: 8 / 28.

(4) المرجع السابق: 8 / 28.

فَجعلُ الإعلامِ مكروهاً: يفيد جعلَ الاستكثار مكروهاً أيضاً؛ لأن ما كان وسيلة إلى الحكم فهو مثله. وكراهة الاستكثار غير صحيحة، وهي مخالفة للأحاديث، بل هو مستحب. فدل على استحباب الاعلام لا كراهته.

ومع ذلك: فإن نص قول حذيفة –الذي في الحديث المعارض "إذا مت فلا تؤذنوا بي أحداً، فإني أخافُ أن يكون نعياً، وإني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن النعي "[1]- : لا يدل على النهي عن مطلق النعي؛ "لأنه لم يقل: إن الاعلام بمجرده نعي، وإنما قال: أخاف أن يكون نعياً!! وكأنه خشي أن يتولد من الاعلام زيادة مؤدية إلى نعي الجاهلية"[2].

فكان ذلك تورعاً منه رضي الله عنه؛ لئلا يقع في المنهي عنه.

والقول أو الفعل إذا كان قد صدر من المجتهد على سبيل التورع: لا يستفاد منه إلى الوصول إلى حكمٍ شرعي ثابتٍ مطردٍ، بل هو عائد لتصرفِ الشخص مع نفسه.

وفي رواية أخرى عنه: "أنه كان إذا مات له ميت قال: لا تؤذنوا به أحداً، إني أخاف أن يكون نعياً..." رواه أحمد[3].

فدل هذا أيضاً على تورعه في نفسه وفي أهله أو أقاربه ممن هو تابع له. ولو كان ذلك ليس للتورع بل حكماً شرعياً، لما خص ذلك بنفسهِ وأهله ولأفتى بذلك للكل، ولم يثبت عنه أنه نهى الناس عن مطلق النعي.

والأمر نفسه كذلك مع ابن مسعود رضي الله عنه، حيث روي عنه أنه قال: "لا تؤذنوا بي أحداً إلا من يحملني إلى حفرتي"[4].

---

(1) سبق تخريجه. أنظر: هامش رقم (1و2) ص 135 من الرسالة.

(2) النووي، المجموع: 6 / 281.

(3) أحمد، مسند أحمد: باقي مسند الأنصار، حديث حذيفة بن اليمان، ص1727، رقم (23848).

(4) عبد الرزاق، مصنف عبد لرزاق: كتاب الجنائز، باب ذكر الكفن والفساطيط، 3 / 433، رقم (6212).

والأمر كذلك مع علقمة، حيث أوصى: "أن لا تؤذنوا أحداً، فإني أخـاف أن يكون النعي من أمر الجاهلية"[1].

فقال: أخاف.

وقال: أن يكون النعي من أمر الجاهلية، أي خاف مـن أن يقـع فـي نعـي الجاهلية، ولم يخف من مطلق النعي.

وهو كذلك مع غيرهم[2].

فكان ذلك ورعاً منهم رحمهم الله ورضي عنهم.

الاستدلالات الأخرى لهذا الرأي:

1- عن عبد الله بن مسعود ﷺ عن النبي ﷺ قال: {إياكم والنعي، فإن النعي مـن عمل الجاهلية}. قال عبد الله: "والنعي أذان بالميت" رواه الترمذي[3].

وعنه نحوه ولم يرفعه ولم يذكر فيه "والنعـي أذان بالميـت" رواه الترمـذي أيضاً[4].

ويرد: بأن هذا الحديث مختلف في رفعه ووقفه، وقال الترمذي في الحـديث الموقوف: "وهذا أصح من حديث عنبسة عن أبي حمزة"[5] -والـذي هـو الحـديث المرفوع-.

---

(1) ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة: كتاب الجنائز، ما قالوا في الأذان بالجنـازة مـن كرهه، 421/4، رقم (11313).

(2) أنظر: ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة: كتاب الجنائز، باب مـا قـالوا فـي الاذن بالجنازة من كرهه؟، 450/4-452، رقم (11308 إلـى 11319). وعبـد الـرازق، مصنف عبد الرازق: كتاب الجنائز، باب النعي على الميـت، 3 / 390 – 391، رقـم (6053 – 6057). وابن عبد البر، الاستذكار: 3 / 256 – 257.

(3) الترمذي، سنن الترمذي: كتاب الجنائز، باب ما جاء في كراهية النعي، 3 / 312، رقم (984).

(4) الترمذي، سنن الترمذي: كتاب الجنائز، باب ما جاء في كراهية النعي، 3 / 312، رقم (985).

(5) الترمذي، سنن الترمذي: كتـاب الجنـائز، بـاب مـا جـاء فـي كراهيـة النعـي، 3 / 312، رقم (985).

ومع ذلك: فإن الحديث بروايتيه المرفوعة والموقوفة ضعيف؛ لأن فيـه أبـا حمزة، وهو ضعيف[1].

قال الترمذي بعد ذكره هذا الحديث: "وأبو حمزة هو ميمون الأعور وليس هو بالقوي عند أهل الحديث"[2].

ثم قال: "حديث عبد الله حديث غريب"[3].

وعلى فرض صحته وفرض صحة رفعه: فإن الكلام فيه سيكون كالكلام فـي توفيق الرأي الأول بين الحديث المعارض والأحاديث المعارضة، فيكـون محمـولاً عليه.

2- ذكر ابن عبد البر أنه قد يستَدل لهذا الرأي بفعل ابن عمر ﷺ أنه كان إذا مات له ميت تحين غفلة الناس ثم خرج بجنازته[4].

ورده: بأنه قد روي عنه خلاف ذلك في جنازة رافع بن خديج لما نُعي لـه، قال: "كيف تريدون أن تصنعوا له؟ قالوا: نحبسه حتى نرسل إلى قباء وإلى قريـات حول المدينة؛ ليشهدوا جنازته، قال: نِعم ما رأيتم"[5].

وهو يؤيد القول باستحباب النعي في هذا القسم.

ومع ذلك: فإن عمل الصحابي مختلف فيـه. أو كـان ذلـك اجتهـاداً منـه ﷺ وورعاً في حق نفسه ومن هو مسؤول عنه –كما تقدم في حذيفة وابن مـسعود وغيرهما– ولم تكن فتوى للغير. وبهذا التأويل يوفق بين روايته.

---

(1) أنظر: ابن عدي، الكامل: 8 / 157 – 158، رقم (273 / 1894). والعقيلي، الضعفاء: 4 / 187 – 188، رقم (1764). والذهبي، ميزان الاعتدال: 4 / 234 – 235، رقـم (8969). والعسقلاني، تقريب التهذيب: 488، رقم (7057).

(2) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الجنائز، باب ما جاء في كراهية النعي، 3 / 312، رقم (985).

(3) المرجع السابق: الكتاب والباب نفسهما، 3 / 312، رقم (985).

(4) أنظر: ابن عبد البر، الاستذكار: 3 / 257.

(5) أنظر: المرجع السابق: 3 / 257. وابن قدامة، المغني: 3 / 524 – 525.

الرأي الثالث:

يكره النداء عليه، ويباح تعريف أهله وأصدقائه به.

وبه قال: إبراهيم النخعي في رواية ثانية عنه، وابن سيرين. وبه قال: بعض الحنفية –كقاضيخان-، وبعض الشافعية، وأحمد في رواية ثانية عنه، وزاد في رواية أخرى: "أو جار"، وزاد في أخرى: "أو أهل دين"[(1)].

وجه التوفيق عندهم:

يحتملُ أحد وجهين:

الأول: التوفيق ببيان تغاير الحال. وهو أن النهي في المعارض، هو في حال إعلام غير الأهل والأصدقاء.

وأن الجواز في المعارضة هو في حال إعلام الأهل والأصدقاء.

ويحتمل أن الذي يدل على ذلك عندهم: هو نعيه ﷺ لشهداء مؤتة، فإنه إنما نعاهم لأن الحاضرين هم أصحابهم ومن بينهم أقاربهم وأهلهم.

فكان الجواز على تلك الحال.

الثاني: التوفيق بتخصيص العام. وهو أن النهي في المعارض هو عام في كل نعي. وأن المعارضة خصصت النهي في غير الأهل والأصدقاء، وأجازت النعي لهم.

ويحتمل أن الذي يدل على ذلك عندهم: هو ما سبق أيضاً.

ولعل نعي النبي ﷺ للنجاشي عندهم: هو لبيان الجواز.

فكان قرينة لصرف النهي عن التحريم إلى الكراهة.

ويرد: بأن هذه الحال، أو هذا التخصيص: ليسا مطردين في كل الأدلة، بل سيتعارضان مع أدلة أفادت الجواز أو الاستحباب مطلقاً، وذلك كأدلة الحث على

---

(1) ابن عبد البر، الاستذكار: 3 / 257. والشوكاني، نيل الأوطار: 2 / 730. وقاضيخان، فتاوى قاضيخان بهامش الفتاوى الهندية للشيخ نظام: 1 / 186. والنووي، المجموع: 6 / 280. وابن مفلح، الفروع: 2 / 192. والبهوتي، كشاف القناع: 2 / 707 – 708.

الاستكثار في الصلاة على الجنائز واتباعها دون تغيير أو تخصيص، والتـي تقـدم الكلام عنها.

الرأي الرابع:

يستحب الاعلام بموته بصوت خفي من غير نداء، وذلـك بـالتجوال علـى الجماعات وعلى الحلق في المساجد واعلامهم. ويكره النداء عليـه فـي الأسـواق والشوارع والمساجد أو أبوابه.

وبه قال: جمهور المالكية(1).

وجه التوفيق عندهم:

يحتَملُ أن يكون عندهم: هو بيان تغاير الحال أيضاً.

وذلك: أن حال المعارض: هو في النهي عن النعي بالنداء.

وأن حال المعارضة: هو في الجواز بغير النداء مع الاستحباب.

وقرينة ذلك: أن نعي الجاهلية كان بالنداء في الأسواق وغيرها.

ولعل نعي النبي ﷺ للنجاشي لشهداء مؤتة بالنداء عندهم، هو لبيان الجـواز. فكان قرينة لصرف النهي عن التحريم إلى الكراهة.

ويحتمل في وجه الاستحباب في غير النداء: ما ذُكِر من وجـه الاسـتحباب مطلقاً في الرأي الأول، إلا أنه يفترق عنه هنا في كونه بغير نداء.

ويرد: بأن هذا البيان فيه بعد ولا دليل عليه، والبيان في الآراء الأخرى أقرب إلى معنى الأدلة وإلى دفع التعارض.

ثم إن مجموع الأدلة التي تحث على الاستكثار الذي يتأتى بالاعلام، لم تقيـد ذلك بإعلامٍ خفي أو نداء، بل الاعلام –أحيانا- يقتضي النداء، مما يؤيـد أن نعـي النبي ﷺ لشهداء مؤتة لم يكن لبيان الجواز مع الكراهة، بل كان دالا علـى أن مـن متممات الاعلام للاستكثار ولأداء الحق، هو النداء.

الرأي الخامس:

يستحب النداء للغريب دون غيره.

---

(1) أنظر: الدسـوقي، حاشـية الدسـوقي:424/1. وابـن رشـد، البيـان والتحـصيل: 217/2–218.

وبه قال: ابن عمر في رواية ثالثة عنه، وبعض الشافعية[(1)].

وجه التوفيق عندهم:

لم يذكروا وجهاً لذلك إلا قولهم: أن الغريب إذا لم ينْذَر الناس به لم يعلَم به[(2)].

ولعلهم خصصوا الغريب من عموم النهي توفيقا مع الأحاديث التي تأمر بغسل الميت والصلاة عليه واتباع جنازته، ولا تحصل هذه الأمور مع الغريب إلا بـإعلام الناس أو بعضهم ليجمعوا له ما يكفيه. بينما غير الغريب يعلمون به أهله وأقاربـه ومن حوله، فيكفون في أداء حقه، ولا يحتاج ذلك إلى نداء.

ويحتمل أنهم جعلوا المخصص هو نعي النبي ﷺ للنجاشي، لأن النجاشي كان بأرض لم يصل عليه بها أحد، فكان غريباً، قياساً على صلاة الغائـب –إن كـانوا يقولون بها– على قول من يقول لا يصلى على الغائب إلاّ إذا وقع موتـه بـأرضٍ ليس فيها من يصلي عليه بجامع الغربة.

ويمكن أن يرد: بأن هذا تخصيص من غير مخصص.

أما إذا كان المعتبر بالمخصص هو نعي النبي ﷺ للنجاشي قياساً على صـلاة الغائب في قول من يقول ما سبق: فإن القول بأنه لم يصل عليه أحد بأرضـه هـو ادعاء من غير دليل ولم يثبت ذلك.

قال ابن حجر في هذا القول: "وهذا محتمل. إلا أنني لم أقف في شـيء مـن الأخبار على أنه لم يصل عليه في بلاده أحد"[(3)].

فكان هذا التأويل أبعد من التآويل المذكورة في الآراء السابقة. والمعتمد فـي الحكم: هو التأويل الأقرب لمجموع النصوص لا لبعض النصوص دون أخرى.

الراجح:-

يميل الباحث في القسم الثاني: إلى رجحان رأي الأكثـرين، الـذين يقولـون بتحريم النعي على طريقة أهل الجاهلية، وهو النعي بذكر المآثر والمفاخر على سبيل المباهاة والتطواف بين الناس بذكره بهذه الأشياء؛ وذلك لما ذُكِر.

---

(1) أنظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 3 / 5. والنووي، المجموع: 6 / 279.

(2) أنظر: المرجعين السابقين.

(3) العسقلاني، فتح البري: 3 / 230.

ويميل في القسم الثالث: إلى الرأي الأول. وهو القول بالاستحباب مطلقاً في النعي بالاعلام والنداء على الميت؛ لأجل الصلاة عليه؛ ولقضاء حقه على المسلمين من أحكام الميت؛ وذلك لما يأتي:-

1. قوة استدلالاته، وصمودها أمام الردود.
2. ضعف استدلال الآراء الأخرى مقابل استدلالات الرأي الأول. وعدم صمودها أمام الردود.
3. قوة التوفيق فيه،وقربه إلى مجموع النصوص.بخلاف توفيقات الآراء الأخرى.

4. 1. 2 المسألة الثانية: عدد تكبيرات صلاة الجنازة.

الأحاديث المتعارضة:-

أولاً: الحديث المعارض:

" عن أَبِي هريرةَ رضي الله عنه : **{**أن النبي ﷺ نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه ، وخرج بهم إلى المصلى ، فصف بهم ، وكبر عليه أربعا**}** متفق عليه[1] "[2].

ثانياً: الحديث المعارض:

1- " عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قالَ : **{**كانَ زيد بن أرقم يكبر على جنائزنا أربعا ، وإنه كبر على جنازة خمسا ، فسألته فقالَ : كانَ رسولُ اللهِ ﷺ يكبرها**}** رواه مسلم والأربعةُ[3] "[4].

---

(1) سبق تخريجه. أنظر هامش رقم (4) ص 135 من الرسالة.

(2) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الجنائز، ص184، رقم (579).

(3) مسلم،صحيح مسلم:كتاب الجنائز،باب الصلاة على القبر،ص426،رقم (72/2175). وأبو داود،سنن أبي داود:كتاب الجنائز،باب التكبير على الجنازة،228/2،رقم (3197). وابن ماجه، سنن ابن ماجة:كتاب الجنائز،باب ما جاء فيمن كبر خمساً،482/1، رقم (1505). والترمذي، سنن الترمذي:كتاب الجنائز،باب ما جاء في التكبير على الجنازة،343/3، رقم (1023).والنسائي،سنن النسائي:كتاب الجنائز،باب عدد التكبير على الجنازة،72/4، رقم (1982).والصحيح أنه –على منهج ابن حجر في التخريج في كتاب بلوغ المرام- أخرجه الخمسة.أنظر:أحمد،مسند أحمد،مسند الكوفيين،حديث زيد بن أرقم،ص 1393،رقم (19272).

(4) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الجنائز، ص 185، رقم (583).

2- " عن علي رضي الله عنه : { أنه كبر على سهل بن حنيف ستا ، وقال : إنه بدري } رواه سعيد بن منصور [1].

وأصله في "البخاري [2] " [3].

درجتها:-

حديث سيدنا علي رضي الله عنه الموقوف: حديث صحيح، صححه: الهيثمي[4]، وابن حزم[5]. وقد ذكره الكثير من النقاد ولم يتكلموا فيه شيئا[6].

وجه التعارض:-

أن الحديث المعارض: يدل على أن تكبيرات صلاة الجنازة أربع. حيث كبر ﷺ على النجاشي أربع تكبيرات فقط.

بينما الحديثان المعارضان: يدلان على أن تكبيرات صلاة الجنازة خمس أو ست. حيث كبر زيد بن أرقم خمس تكبيرات ونسب هذا الفعل إلى النبي ﷺ، وعلي بن أبي طالب ستا.

الخلاف الفقهي:-

تعددت الروايات التي تبين عدد التكبيرات في صلاة الجنازة.

---

(1) عزاه ابن حجر لسعيد بن منصور في بلوغ المرام: كتاب الجنائز، ص 185، رقم (583). وعزاه إليه في فتح الباري: 364/7. وعزاه إليه أيضا في تلخيص الحبير: 120/2. ولم يعثر عليه الباحث في مسند سعيد بن منصور.

(2) أخرجه عن ابن عقيل بلفظ: "أن عليا رضي الله عنه كبر على سهل بن حنيف، فقال: إنه شهد بدرا". البخاري، صحيح البخاري: كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدرا، ص 471، رقم (4004).

(3) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الجنائز، ص 185، رقم (583).

(4) أنظر: الهيثمي، مجمع الزوائد: 3/34-35.

(5) أنظر: ابن حزم، المحلى: 349/3.

(6) أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 304/1. والعسقلاني، تلخيص الحبير: 120/2. والزيلعي، نصب الراية: 2/269-270. والشوكاني، نيل الأوطار: 2 / 735.

فوردت في الثلاث والأربع والخمس والست إلى تسع تكبيرات، لا أقل من ذلك ولا أكثر بالاتفاق.

ولم يعثر الباحث على خلاف في ثبوت وصحة ما ورد منها في بيان الأربع والخمس والست.

أما ما عدا ذلك فقد اخْتُلِفَ في ثبوته وعدمه. وليست المسألة بصددها هنا.

فإذا علم هذا: فإن الأغلبية الغالبة من العلماء اتفقوا على أن الأفضل هي الأربع.

وممن روي عنه ذلك: عمر بن الخطاب، وابن عمر، وزيد بن ثابت، وابن مسعود في رواية، والمشهور عن ابن عباس، والحسن والحسين ابني علي، وصهيب، وأُبي بن كعب، وابن أبي أوفى، والبراء بن عازب، وأبي هريرة، وسعيد بن جبير، وجابر بن عبد الله، وأنس بن مالك في رواية، وأبي سعيد الخدري، وعمرو بن عوف، وعقبة بن عامر، ويزيد بن ثابت –أخو زيد- رضي الله عنهم [1].

وبه قال: سعيد بن المسيب، وأبو وائل، وابن عامر، ومحمد بن الحنفية في رواية، وعطاء، والأوزاعي، وابن سيرين، والنخعي، وسويد بن غفلة، وأبو مجلز لاحق بن حميد، وعلقمة، ومحمد بن علي بن الحسين، وعمر بن عبد العزيز، وأبو ثور، وسفيان الثوري، وابن المبارك، وإسحاق، وأصحاب الرأي[2].

وعليه اتفاق المذاهب الأربعة[3].

---

(1) أنظر: البيهقي، سنن البيهقي: 4 / 62. والطحاوي، شرح معاني الآثار: كتاب الصلاة، باب التكبير على الجنائز كم هو؟، 1 / 493 – 501. والترمذي، سنن الترمذي: 3 / 342. وابن شاهين، ناسخ الحديث ومنسوخه: 364 – 365. والحازمي، الاعتبار: 316.

(2) أنظر: المراجع السابقة. والنووي، المجموع: 6 / 304. والعيني، عمدة القاري: 8 / 30 – 33. والعسقلاني، فتح الباري: 3 / 246 – 247. والطبري، غاية الإحكام: 3 / 550 – 551. والشوكاني، نيل الأوطار: 2 / 732 – 733.

(3) أنظر: المراجع السابقة. والسرخسي، المبسوط: 2 / 63 - 64. والمرغيناني، الهداية: 1 / 110. والموصلي، الاختيار: 1 / 113. والصاوي، بلغة السالك: 1 / 184. وابن عبد البر، الاستذكار: 3 / 261. والكاندهلوي، أوجز المسالك:

وذهب قليل من العلماء إلى أقوال أخرى سيأتي بيانها.

ثم إنهم بعد هذا –على القول بالأربع وبغيرها– اختلفوا في مسالك دفع التعارض في هذه المسألة إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: النسخ.

والقول بلزوم الأربع وبطلان ما عداها. إلا في الزيادة عليها لأهل بدر فقط.

وبه قال: الحنفية[1].

وجه النسخ:

هو -فيما يبدو- : أن حديث النجاشي في المعارض متأخر عن حديث زيد بن أرقم، وذلك من وجهين:

الأول: أن حديث النجاشي ورد براوية أخرى فيها زيادة توضيح على الرواية المذكورة تدل على تأخر الأربع عن غيرها.

حيث روى أبو بكر بن سليمان بن أبي حثمة، عن أبيه قال: كان النبي ﷺ يكبر على الجنائز أربعاً وخمساً وستاً وسبعاً وثمانياً حتى جاء موت النجاشي، فخرج إلى المصلى فصف الناس وراءه وكبر عليه أربعاً، ثم ثبت النبي ﷺ على أربع حتى توفاه الله عز وجل[2]. [3]

ورد: بأن هذا الحديث مرسل؛ لأن سليمان بن أبي حثمة من كبار التابعين ولم تثبت له صحبة[4]. وأعله بذلك الدارقطني[5].

---

4 / 317 – 320. والنووي، المجموع: 6 / 302 – 303. والشربيني، مغني المحتاج: 1 / 341. والحصني، كفاية الأخبار: 1 / 198 – 199. وابن قدامة، المغني: 3 / 447 – 451.

(1) أنظر: العيني، البناية: 3 / 218 – 221. والكاساني، بدائع الصنائع: 2 / 50 – 52. والسرخسي، المبسوط: 2 / 63 – 64. وابن نجيم، البحر الرائق: 2 / 288.

(2) أخرجه: ابن عبد البر، الاستذكار: 3 / 262.

(3) أنظر: الكاندهلوي، أوجز المسالك: 4 / 319. والشوكاني، نيل الأوطار: 2 / 732.

(4) أنظر: العسقلاني، الإصابة: 242/3، رقم (3648).

(5) أنظر: الدارقطني، العلل: 359/9.

ومع ذلك: فإنه –على فرض صحته- : لا يدل على النسخ؛ لأن استمرار النبي ﷺ على فعل لا يدل على نسخه للفعل السابق وتركه وعدم الرجوع إليه إلا إذا قال قولا يفيد ذلك؛ لأنه يحتَملُ أنه إنما استمر على هذا الفعل لتفضيله له على غيره، وفِعلُ غيره مرة أو مرات معدودة لبيان الجواز مع أفضلية ما يستمر عليه.

والنسخ –كما سبق- لا يثبت بالاحتمال.

قال الشوكاني: "على أن استمراره على الأربع لا ينسخ ما وقع منه ﷺ من الخمس ما لم يقل قولا يفيد ذلك"[1].

الثاني: أنه من رواية أبي هريرة. وأبو هريرة متأخر الإسلام؛ لأن موت النجاشي كان بعد إسلام أبي هريرة بمدة[2].

ورده الحازمي: بأن حديث أبي هريرة إن دل "على التأخير، فليس في حديث زيد بن أرقم ما يدل على التقديم، وما لم يعلم ذلك لا يحكم لأحدهما على الآخر، فليس أحدهما أولى بالتأخير من الآخر"[3].

وأجيب: بأن هنالك أحاديثَ صرحت بالتأقيت في التقديم والتأخير، كحديث ابن عباس، وأنس بن مالك، وعمر، وابن عمر، وإبراهيم النخعي، ومسروق، وابن أبي حثمه[4].

ورده أيضاً: بأن جميع هذه الأحاديث وغيرها مما ورد في التأقيت وردت جميعها بطرق ضعيفة. لذا لا تقوم كأدلة تثبت النسخ[5].

ويرد أيضاً: بأنه سبق ترجيح عدم اعتبار تأخر إسلام الصحابي كوجه من أوجه النسخ، بل اعتباره كوجه من أوجه الترجيح[6].

---

(1) الشوكاني، الدراري المضية: 186.

(2) أنظر: الحازمي، الاعتبار: 318. والطبري، غاية الأحكام: 3 / 551. والكاندهلوي، أوجز المسالك: 4 / 319.

(3) الحازمي، الاعتبار: 318.

(4) أنظر: المرجع السابق، 318 – 320. والزيلعي، نصب الراية: 2 / 267 – 269.

(5) أنظر: المرجعين السابقين.

(6) أنظر: ص 96 و 132 من الرسالة.

ووجه جواز الزيادة -عندهم- لأهل بدر فقط: هو قول سيدنا علي لمـا كبـر الست على سهل بن حنيف: " إنه بدري ". فهذه قرينة دالة على أن الزيادة خاصـة بأهل بدر.

وأما تكبير زيد بن أرقم تارة أربعاً وتارة خمساً: فيحتمل أنه في الأولى كانت على غير بدري، وفي الثانية كانت على بدري، فقال: كان رسول الله ﷺ يكبرهـا، أي: كان يكبرها على البدريين(1).

أو يحتمل أنه كان يصليها كذلك، ثم تركها، كباقي الصحابة في فعلهم لها قبل إجماعهم على الأربع(2).

إذن فكان إجماع الصحابة على الأربع إنما على غير أهل بدر، وتركوا حكـم أهل بدر على ما فوق الأربع(3).

وذكروا أن الذي حكى آخر صلاة النبي ﷺ لم يكن الميت بدرياً(4). وذلك على فرض صحتها.

ويرد: بأن هذه مجرد احتمالات، فكما تُحتَملُ هي، يحتَملُ غيرها.

فتكبيرات زيد الخمس، كما تحتمل أنه كبرها على بدري، تحتمل أنه كبرهـا على غير بدري؛ لأنه لا دليل فيه لأحدهما على الآخر.

بل إنما يحتَملُ أنه تنوع في عدد التكبيرات ليبين أن كل ذلك ثابـت وجـائز، وقرينة ذلك هو قوله كان رسول الله يكبرها.

أما تكبيرات علي على بدري ستا، فلا دلالة فيها على خصوصيتها بالبدريين؛ لأنه يحتَملُ أنه كبرها لا لأنها خاصة به، بل لأنها جائزة مطلقا فـأراد أن يكبرهـا تقديرا وتمييزا له لكونه شهد بدرا.

---

(1) أنظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار: 1 / 497. والتهانوي، إعلاء السنن: 4 / 255 – 256. وابن بطال، شرح صحيح البخاري: 3 / 316. والحازمي، الاعتبار: 321. وابن الملقن، البدر المنير: 5 / 260 – 262.

(2) أنظر: الطحاوي، مختصر اختلاف العلماء، 1 / 388.

(3) أنظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار: 1 / 497.

(4) أنظر: الحازمي، الاعتبار: 321.

ثم إن الذي ذكر أن الذي حكى آخر صلاة النبي ﷺ لم يكن الميت بدريا على فرض صحة الحديث: لا إثبات له على ذلك، بل هو مجرد احتمال، ومثل هكذا أمور لا تثبت بالاحتمال ولا يكفيها.

ودعوى الاجماع يأتي بطلانها.

الاستدلالات الأخرى لهذا الاتجاه:

1- استقرار إجماع الصحابة على الأربع بعد اختلاف عملهم وروايتهم لها.

فقد روى سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب قال: "كل ذلك قد كان، أربعاً، وخمساً. فاجتمعنا على أربع، التكبير على الجنازة". رواه البيهقي[1]، وصحح إسناده ابن حجر[2]. [3]

ويرد من وجهين:

الأول: أنه لم ينْقَلْ إلينا من طريق صحيح إجماع جميع الصحابة في هذه المسألة، وما صح نقله هو إجماع أكثرهم، فدعوى الاجماع باطلة؛ لوجود من خالف من الصحابة الذين ستأتي آراؤهم.

قال الشوكاني: "وهذه الدعوى مردودة فالخلاف في ذلك معروف بين الصحابة وإلى الآن"[4].

الثاني: أنه على فرض صحة دعوى إجماعهم، فإن إجماعهم هذا لا يدل على النسخ؛ لأن الإجماع المقبول في النسخ: هو الإجماع على أن هذه الرواية ناسخة لتلك، وهنا لم تدل الروايتان على أنهم أجمعوا على الرواية الناسخة، بل أجمعوا على العمل بأحد الهيئات والاستقرار عليها دون غيرها؛ لكي يتوحد على هيئة، ويبتعدوا عن الاختلاف الذي قد يشكلُ بذرة لغيرهم لمن بعدهم.

---

(1) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب الجنائز، باب ما يستدل به على أن أكثر الصحابة اجتمعوا على أربع ورأي بعضهم الزيادة منسوخة، 4 / 60، رقم (6946).

(2) أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 3 / 246.

(3) أنظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار: 1 / 495.

(4) الشوكاني، الدراري المضية: 185.

وقد يجاب عن هذا: بأنه قد وردت رواية أخرى مع ما سبق من الـ روايتين، فيها زيادة لا تخالف المزيد عليه، تدل على أنهم أجمعوا علـى الروايـة الناسـخة، وهي: ما رواه أبو حنيفة عن حماد وعن إبراهيم: "أن الناس كانوا يـصلون علـى الجنائز خمساً وستاً وأربعاً، حتى قبض النبي ﷺ، ثم كبروا بعد ذلك في ولاية أبـي بكر ﷺ حتى قبض أبو بكر، ثم ولي عمر بن الخطاب ﷺ قال: إنكم معشر أصحاب محمد ﷺ متى ما تختلفون يختلف من بعدكم، والناس حديث عهد بالجاهلية. فأجمعوا على شيء يجتمع به عليه من بعدكم. فأجمع رأي أصحاب محمد ﷺ أن ينظروا آخر جنازة كبر عليها النبي ﷺ حيث قبض، فيأخذون به، فيرفضون به ما سـوى ذلـك. فنظروا فوجدوا آخر جنازة كبر عليها رسول الله ﷺ أربعاً"[1]. رواه محمد بن الحسن الشيباني[2].

ويرد: بأن هذه الرواية ضعيفة؛ لأن فيها انقطاعاً بين إبراهيم وسيدنا عمر[3]، حيث لم يسمع إبراهيم النخعي من سيدنا عمر، ولم يعاصره. وهـو ثقـة، إلا أنـه معروف بالإرسال كثيراً[4].

ثم إن هذه الرواية -بهذا اللفظ- : منكرة؛ لأنه لم يخرجها إلا محمد بن الحسن الشيباني، وهو ضعيف عند المحدثين[5].

وعلى الرغم من قول البيهقي -بعد ذكره وتضعيفه لحديث ابن عباس "آخـر جنازة صلى عليها رسول الله ﷺ كبر عليها أربعاً"- : "روي هذا اللفظ مـن وجـوه

---

(1) أنظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 2 / 50. والسرخسي، المبسوط: 2 / 63. والتهانوي، إعلاء السنن: 4 / 254 – 255.

(2) الشيباني، الآثار: باب الصلاة على الجنازة، 1 / 310، رقم (238).

(3) أنظر: الزيلعي، نصب الراية: 2 / 268. والعيني، البناية: 3 / 220.

(4) أنظر: العسقلاني، تهذيب التهذيب: 1 / 115 – 116، رقم (325). والعسقلاني، تقريب التهذيب: ص35، رقم (270).

(5) أنظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 227/7. وابن عـدي، الكامـل: 174/6-175. وابن حبان، المجروحين: 275/3-276. والعقيلي، الضعفاء: 55/4. والعسقلاني، لسان الميزان: 121/2-122. وابن الجوزي، الضعفاء والمتروكين: 50/3.

أخر كلها ضعيفة، إلا أن اجتماع أكثر الصحابة ﷺ على الأربع كالدليل على ذلـك والله أعلم"[1].

إلا أنه لا يقوى إلى أن يكون ناسخاً، أو دليلاً على النسخ؛ لأن هذا ليس مـن الطرق المتفق عليها.

ويمكن أن يقوى ذلك إلى أن يكون مرجحاً.

وهناك أحاديث أخرى استدلوا بها على التأقيت في التـأخير والتقـديم، إلا أن الباحث لم يذكرها لأنها كلها واهية وضعيفة، ضعفها الأئمة النقاد [2].

الاتجاه الثاني: التوفيق.

واختلفوا في الحكم المستنبط به على وفق اختلافهم في وجهه: إلى ثلاثة آراء:

الرأي الأول:

أن ما زاد على الأربع خاص بالبدريين، والأربع لغيرهم.

وهو مروي عن ابن مسعود، وعلي بن أبي طالب –رضي الله عنهما-[3].

وجه التوفيق عندهم:

هو بيان تغاير الحال.

فإن روايات التكبيرات الأربع: في حال غير البدريين. وما زاد عليهـا فـي الروايات الأخرى: في حال البدريين.

وقد سبق الرد بأنه لا دليل على الخصوصية، بل إنما الذي يدل هو جوازهـا مطلقا دون تقييد.

الرأي الثاني:

---

(1) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب الجنائز، باب ما يستدل به على أن أكثر الـصحابة اجتمعوا على أربع، 4 / 61، رقم (6948).

(2) أنظـر: الكاسـاني، بـدائع الـصنائع: 2 / 50. والسرخـسي، المبـسوط: 2 / 63. والمرغيناني، الهداية: 1 / 110. وابن القيم، زاد المعاد: 1 / 228. والشوكاني، نيـل الأوطار: 2 / 733 – 734

(3) أنظر: الشوكاني، نيل الأوطار: 2 / 732. وابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة: كتاب الجنائز، من كان يكبر على الجنازة خمساً، 4 / 500، رقم (11563).

التخيير بين أي العدد شاء.

وهو مروي عن ابن مسعود رضي الله عنه في إحدى الروايات عنه(1).

وبه قال: بكر بن عبد الله المزني، والثوري في رواية، وأحمد في رواية وبعض أتباع مذهبه، منهم ابن القيم(2).

وجه التوفيق عندهم:

هو جواز أحد الأمرين على سبيل التخيير -والذي أُدخِلَ تحت وجه بيان تغاير الحال-.

قال ابن القيم: "وكان يكبر أربع تكبيرات، وصح عنه أنه كبر خمساً، وكان الصحابة بعده يكبرون أربعاً وخمساً وستاً، فكبر زيد بن أرقم خمساً، وذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم كبرها، ذكره مسلم. وكبر علي بن أبي طالب رضي الله عنه على سهل بن حنيف ستاً، وكان يكبر على أهل بدر ستاً، وعلى غيرهم من الصحابة خمساً، وعلى سائر الناس أربعاً، ذكره الدار قطني. وذكر سعيد بن منصور، عن الحكم بن عتيبة أنه قال: كانوا يكبرون على أهل بدر خمساً وستاً وسبعاً. وهذه آثار صحيحة، فلا موجب للمنع منها، والنبي صلى الله عليه وسلم لم يمنع مما زاد على الأربع، بل فعله هو وأصحابه من بعده"(3).

ثم ضعفَ بعض الأحاديث التي استُدل بها على أن الأربع آخر الأمرين من فعله صلى الله عليه وسلم(4).

---

(1) أنظر: عبد الرازق، مصنف عبد الرازق: كتاب الجنائز، باب التكبير على الجنازة، 3 / 481 – 482، رقم (6403؛ النووي، المجموع، 6 / 304؛ الشوكاني، نيل الأوطار، 2 / 732 و 734؛ وابن قدامة، المغني، 3 / 449.

(2) أنظر: النووي، المجموع: 6 / 304. والشوكاني، نيل الأوطار: 2 / 734. والطحاوي، مختصر اختلاف العلماء: 1 / 389 – 390. وابن قدالمة، المغني: 3 / 449. وابن مفلح، الفروع: 2 / 243. والبهوتي، كشاف القناع: 3 / 747. والمرداوي، الأنصاف: 2 / 501 – 502. وابن القيم، زاد المعاد: 1 / 228.

(3) ابن القيم، زاد المعاد: 1 / 228.

(4) أنظر: المرجع السابق: 1 / 228.

ويرد: بأن ما ورد عن النبي ﷺ لا يدل على التخيير،بل إنما يدل على الجواز مع أفضلية الأربع، والذي يدل على أفضلية الأربع هو كثـرة رواياتهـا وأعلاهـا صحة، مع قلة روايات ما عداها وأقلها صحة، والذي يدل عليها أيضا هـو إجمـاع أكثر الصحابة على العمل بها، فلو لم تكن هي الأفضل لما رجعوها على غيرها.

الرأي الثالث:

التكبير خمساً.

وهو مروي عن: أبي ذر، وزيد بن أرقم، وحذيفة رضي الله عنهم.

وبه قال: محمد بن الحنفية في رواية ثانية عنه، وابن أبي ليلى، وحكـاه فـي المبسوط روايةً عن أبي يوسف[1].

وجه التوفيق عندهم:

هو الأخذ بالزيادة.

فرواية الخمس زيادة يتحتم قبولها لعدم منافاتها[2].

ورد الشوكاني ذلك بقوله: "وُأورد عليهم أنه كان يلزمكم الأخذ بـأكثر مـن خمس؛ لأنها زيادة وقد وردت"[3].

ثم إن القول بالخمس فيه مخالفة لجمهور الصحابة الذين اختـاروا الأفـضل، وهي الأربع.

الاتجاه الثالث: الترجيح.

وذلك بترجيح الأربع على غيرها.

وبه قال: الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة[4].

---

(1) أنظر: ابن المرتضى، البحر الزخار: 3 / 191. والشوكاني، نيل الأوطـار: 2 / 733. والسرخسي، المبسوط: 2 / 63.

(2) أنظر: الشوكاني، نيل الأوطار: 2 / 733.

(3) أنظر: المرجع السابق.

(4) أنظر: ابن عبد البر، الاسـتذكار: 3 / 262. الدسـوقي، حاشـية الدسـوقي: 411/1. النووي، المجموع: 6 / 302. والشربيني، مغني المحتـاج: 1 / 341.وابـن قدامـة، المغني: 3 / 447. وابن مفلح، الفروع: 2 / 243.

وجه الترجيح:

أمور أربعة ذكرها الشوكاني[1].

1- أنها تثبت من طريق جماعة من الصحابة أكثر عدداً ممن روى الخمس.

2- أنها في الصحيحين.

3- أنها آخر ما وقع منه ﷺ. كما أخرج الحاكم من حديث ابن عباس بلفظ: "آخر ما كبر رسول الله ﷺ على الجنائز أربع".

ورد: بأنه ضعيف؛ لأن فيه الفرات بن سلمان وهو ضعيف[2]. وكذلك روي من وجوه أخر كلها ضعيفة[3].

4- أنه أجمع على العمل بها الصحابة.

قال الشوكاني: "وهذا هو الذي يعولُ عليه في مثل هذا المقام -إن صح-، وألاّ كان الأخذ بالزيادة الخارجة من مخرج صحيح هو الراجح"[4].

والإجماع صح نقله عن الصحابة بما رواه سعيد بن المسيب عن سيدنا عمر، وصحح إسناده ابن حجر[5] قال: "كل ذلك قد كان أربعاً وخمساً، فاجتمعنا على أربع، التكبير على الجنازة"[6].

وسعيد بن المسيب: قد ثبت أنه عاصر سيدنا عمر وروى عنه، حيث توفي رضي الله عنه وسعيد يبلغ من العمر ثمان سنوات[7].

وعلى فرض عدم سماعه منه: فإن مراسيل سعيد بن المسيب مقبولة عند الأكثر؛ لأنه ثقة ومن كبار التابعين ولا يرسل إلا عن ثقة[8].

---

(1) أنظر: الشوكاني، نيل الأوطار:733/2. والطبري، غاية الإحكام: 551/3.

(2) أنظر: الزيلعي، نصب الراية: 2 / 267.

(3) أنظر: المرجع السابق: 2 / 267 – 268.

(4) الشوكاني، نيل الأوطار: 2 / 734.

(5) أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 3 / 246.

(6) سبق تخريجه. أنظر هامش رقم (1) في ص 158 من الرسالة.

(7) أنظر: العسقلاني، تهذيب التهذيب: 2 / 337، رقم (2808).

(8) أنظر: المزي، تهذيب الكمال: 11 / 67 – 68. وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 4 / 59 – 60. والعسقلاني، تهذيب التهذيب: 2 / 335 – 338.

وروي الإجماع أيضاً عن أبي وائل مرسلاً، إلا أن ابن حجر حسنه[1].

وروي أيضاً بروايات أخرى غير هاتين، إلا أنها ضعيفة، فيكتفى بالسابقتين.

وهذا الاجماع الثابت هو ليس إجماع جميع الصحابة في ذلك العصر، بل إنما هو إجماع الصحابة المتواجدين في المدينة حينها، فكان هناك من الصحابة من يقيم في بلدان أخرى كالعراق واليمن والشام. وهذا هو سبب قول بعض الصحابة بما زاد على الأربع لاحتمال أنه لم يحضر ذاك التجمع ليجمع معهم.

وهكذا استقر العمل من أكثر الصحابة على الأربع، مروراً بالمذاهب الأربعة، إلى يومنا هذا، وتُرك العمل بباقي الروايات.

ثم إنهم بعد ذلك اختلفوا في الحكم المستنبط بترجيح الأربع إلى ثلاثة آراء:-

الرأي الأول:

ترجيح الأربع مع جواز غيرها.

وبه قال: شُريح من الشافعية، وهو المذهب عند الحنابلة.

ووجه ذلك: أن غير الأربع ثابتة صحيحة، لا موجب للمنع منها، والنبي ﷺ لم يمنع مما زاد على الأربع، بل فعله هو وأصحابه من بعده[2].

الرأي الثاني:

ترجيح الأربع مع شذوذ غيرها.

وبه قال: مالك، وابن عبد البر من أتباع مذهب مالك، والقفال، والقاضي والمتولي من الشافعية[3].

والذي يبدو أن وجه ذلك عندهم: أن غير الأربع مخالفة للاجماع، ومخالفة الاجماع باطلة.

وهذا مردود بما ذكر من بطلان دعوى الاجماع.

---

(1) أنظر: البيهقي، سنن البيهقي: 4 / 62.

(2) أنظر: النووي، المجموع: 6 / 302. وابن قدامة، المغني: 3 / 447. وابن مفلح، الفروع: 2 / 243. والبهوتي، كشاف القناع: 3 / 747. والمرداوي: 2 / 501 – 502.

(3) أنظر: ابن عبد البر، الاستذكار: 3 / 262. والنووي، المجموع: 6 / 302.

الرأي الثالث:

ترجيح الأربع، وعدم مشروعية غيرها مع عدم بطلان الصلاة بها.

وبه قال: بعض المالكية، وهو الصحيح عند الشافعية.

ووجه عدم بطلان الصلاة بها على الرغم من عدم مشروعيتها عندهم: أنها ذكر. وزيادة الذكر لا تضر[1].

وهذا مردود أيضا؛ لأن الخمس والست ثبتت مشروعيتها بقول وفعل بعض الصحابة، وهو أمر لا يوقف عليهم بل له حكم الرفع، وقد ثبت رفع ذلك إلى النبي ﷺ.

الراجح:-

يميل الباحث إلى الرأي الأول من الاتجاه الثالث؛ وذلك لما يأتي:

1. قوة استدلاله وصموده أمام الردود.
2. ضعف استدلال الاتجاهات والآراء الأخرى، وعدم صمودها أمام الردود.
3. أنه متضمن للتوفيق الأقرب لظواهر النصوص.
4. أن الأربع عليها إجماع أكثر الصحابة، وعليه عمل أكثر الأمة.

4. 2 الزكاة.

4. 2. 1 المسألة الثالثة: زكاة البقر العوامل.

الأحاديث المتعارضة:

أولاً:- الحديث المعارض:

" عن معاذ بن جبل رضي الله عنه : {أن النبي ﷺ بعثه إلى اليمن ، فأمره أن يأخذ من كل ثلاثين بقرةً تبيعا أو تبيعةً ، ومن كل أربعين مسنةً ، ومن كل حالم دينارا

(1) أنظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي: 411/1. والنووي، المجموع: 6 / 302 – 303. والرملي، نهاية المحتاج: 1 / 470 – 471. والشربيني، مغني المحتاج: 1 / 341.

أو عدله معافِرياً} رواه الْخمسةُ، واللفْظُ لِأحمد [1]، وحسنه الترمِذِي، وأشار إلى اختِلَافٍ في وصلِهِ. وصححه ابن حِبانَ [2]، والْحاكِم [3] " [4].

ثانياً: الحديث المعارض:

" عن علِي رضي الله عنه قالَ : {ليس فِي الْبقَرِ الْعوامِلِ صدقَةٌ} رواه أبـو داود [5]، والدارقُطْنِي [6]، والراجِح وقْفُه " [7].

معاني غريبها:-

1- تبيع: هو الفحل من ولد البقر؛ وسمي بذلك؛ لأنه يتبع أمه. وقيل: هو تبيع أول سنة[8].

---

(1) أحمد، مسند أحمد: مسند الأنصار، حديث معاذ بـن جبـل، ص 1608-1609، رقـم (22013). وأبا داود، سنن أبي داود: كتاب الزكاة، باب في زكاة الـسائمة، 2 / 102، رقم (1577). وابن ماجه، سنن ابن ماجه: كتاب الزكاة، باب صدقة البقـر، 1 / 576، رقم (1803). والترمذي، سنن الترمذي: كتاب الزكاة، باب ما جاء في زكاة البقر، 3 / 20، رقم (623).

(2) ابن حبان، صحيح ابن حبان: كتاب السير، باب الذمي والجزية، ذكر الخبـر المفـسر لقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يـد وهـم صـاغرون، 11 / 244-245، رقـم (4886).

(3) الحاكم، المستدرك: كتاب الزكاة، 1 / 555، رقم (1449).

(4) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الزكاة، ص 199، رقم (623).

(5) أبا داود، سنن أبي داود: كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، 2 / 99، رقم (1572).

(6) الدارقطني، سنن الدارقطني: كتاب الزكاة، باب ليس في الخضراوات صدقة، 2 / 94، رقم (1) مرفوعا، وباب ليس في العوامل صدقة، 2 / 103، رقم (3) مرفوعا، ورقـم (4) موقوفا

(7) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الزكاة، ص 201، رقم (629). وهو مختصر من حديث طويل.

(8) أنظر: ابن منظور، لسان العرب: حرف العين المهملة، فصل التـاء، 8 / 34. وابـن الأثير، النهاية: 1 / 176، مادة (تبع).

2- مسنة: وهي "الماشية التي يقع عليها اسم المسِن إذا أثنيا، وثنيان في السنة الثالثة. وليس معنى إسنانها كِبرها كالرجل المسن، ولكن معناه طلوع سنها في السنة الثالثة"[1].

3- حالم: هو كل من بلغ الحلم وجرى عليه حكم الرجل، سواء احتلم أم لـم يحتلم[2].

4- معافرياً: المعافير "هي برود باليمن، منسوبة إلى معـافر، وهـي قبيلـة باليمن. والميم زائدة"[3]. ويقال إنها منسوبة إلى شخص اسمه معافر[4].

5- العوامل: وهي بقر الحرث والدياسة[5]. أو هي: "جمع عاملة، وهي التـي يستَقَى عليها ويحرث، وتستعمل في الأشغال وهو الحكم المطرد في الابل"[6].

درجتها: -

أما الحديث الأول المعارض: فالراجح فيه أنه صحيح.

وقد أعله البعض بالإرسال، وذلك بأن مسروقاً –الذي روى هذا الحديث عـن معاذ- : لم يلق معاذاً.

قال عبد الحق: "مسروق لم يلق معاذاً، ذكره أبو عمر وغيره"[7].

وأبو عمر الذي يقصده عبد الحق هو ابن عبد البر.

---

(1) ابن الأثير، النهاية: 2 / 370، مادة (سنن). وانظر: ابن منظور، لسان العرب: حـرف النون، فصل السين المهملة، 13 / 269.

(2) أنظر: المرجعين السابقين: 1 / 417، مادة (حلم)، وحرف الميم، فصل الحاء المهملـة، 12 / 169.

(3) ابن الأثير، النهاية: 3 / 237، مادة (عفر). وانظر: ابن منظور، لسان العرب: حـرف الراء، فصل العين المهملة، 4 / 679.

(4) أنظر: ابن منظور، لسان العرب: حرف الراء، فصل العين المهملة، 4 / 679.

(5) أنظر: ابن منظور، لسان العرب: حرف اللام، فصل العين المهملة، 11 / 569.

(6) ابن الأثير، النهاية: 3 / 272، مادة (عمل). وانظر: ابن منظور، لسان العرب: حـرف اللام، فصل العين المهملة، 11 / 569.

(7) الزيلعي، نصب الراية: 2 / 346.

وقد رد ابن القطان على نقل عبد الحق لهذا القول عن ابن عبد البر: بأن ابن عبد البر قال ذلك في حديث معاذ بطريق طاووس وليس بطريق مسروق، فـالتبس قوله هذا على عبد الحق[1].

وذكر أيضاً: أن عبد الحق: يحتَملُ أنه أشكل عليه أبو محمد بن حـزم بـأبي عمر ابن عبد البر[2].

ونقل الزيلعي هذا القول عن ابن القطان في كتابه "نصب الراية" حيث جـاء فيه: "أخاف أن يكون تصحف عليه أبو محمد بأبي عمر؟!! إذ لا يعرف لأبي عمـر إلا خلاف ذلك. وأما أبو محمد بن حزم: فإنه رماه بالانقطاع أولاً ثم رجع في آخـر كلامه"[3].

أما نص قول ابن عبد البر –الذي هو خلاف ما نقله عنه عبد الحق، والـذي هو بعد ذكره لحديث معاذٍ الذي يرويه مالك من طريق طـاووس عـن معـاذ- : "لا خلاف بين العلماء أن السنة في زكاة البقر ما في حديث معاذ هذا، وأنه النصاب المجتمع عليه فيها. وحديث طاووس هذا عندهم عن معاذ غير متصل. والحديث عن معاذ ثابت متصل من رواية معمر والثوري، عن الأعمش، عن أبـي وائـل، عـن مسروق، عن معاذ بمعنى حديث مالك"[4].

وأما نص قول ابن حزم في رميه لمسروق بالانقطاع ثم تراجعه عن ذلك: فقد قال في أول كلامه "فوجدنا الآثار التي احتجوا بها عن معاذ وغيره مرسلة كلهـا إلا حديث بقية؛ لأن مسروقاً لم يلق معاذاً"[5]. ثم استدركه في أخر المسألة فقـال: "ثـم استدركنا فوجدنا حديث مسروق إنما ذكر فيه فعل معاذ باليمن في زكاة البقر، وهو

---

(1) أنظر: الزيلعي، نصب الراية: 2 / 346.

(2) أنظر: المرجع نفسه: 2 / 346.

(3) المرجع نفسه: 2 / 346.

(4) ابن عبد البر، الاستذكار: 3 / 478. وانظر: الزيلعي، نصب الراية: 2 / 346.

(5) أنظر: ابن حزم، المحلى: 4 / 97 – 98.

بلا شك قد أدرك معاذاً وشهد حكمه وعمله المشهور المنتشر، فصار نقله لذلك -ولأنه عن عهد رسول الله ﷺ- نقلاً عن الكافة عن معاذ بلا شك،فوجب القول به"[1].

وللحديث طرق أخرى غير هذه، كلها ضعيفة. أقربها إليه: طريق طـاووس عـن معاذ. وهو مرسل؛ حيث لم يلق طاووس معاذاً[2]. إلا أن الإمام الشافعي قال: "طـاووس عالم بأمر معاذ وإن كان لم يلقه؛ على كثرة من لقي ممن أدرك معاذاً من أهل اليمن .... وهو مما لا أعلم فيه بين أحد من أهل العلم خلافاً"[3].

وأما الحديث الثاني المعارض: فقد ذُكرت فيه علتان:

الأولى:أنه من رواية عاصم بن ضمرة عن علي رضي الله عنه.وعاصم بن ضمرة اختلف فيه.

فوثقه ابن السعد[4]، والهيثمي[5]، والترمذي[6]، وأبو حفص الواعظ وقال: "ثقة شيعي"[7]، والعجلي[8]، وابن القطان[9]، وابن المديني[10]، وابن معين[11].

---

(1) ابن حزم، المحلى: 4 / 106. وانظر: الزيلعي، نصب الراية: 2 / 346 – 347.
ومع ذلك: فعلى فرض عدم ثبوت سماعه لمعاذ: فقد ذكر الزيلعي نقلاً عن ابن القطان -بعـد رد ابن القطان السابق لقول عبد الحق- : "ولا أقول: إن مسروقاً سمع من معاذ. إنما أقول: إنه يجب –على أصولهم– أن يحكم بحديثه عن معاذ رضي الله عنه بحكم حديث المتَعاصِرين اللذين لم يعلـم انتفاء اللقاء بينهم فإن الحكم فيه أن يحكم له بالاتصال عند الجمهور. وشرط البخـاري وابـن المديني: أن يعلم اجتماعهما ولو مرة واحدة، فهما إذا لم يعلما لقاء أحدهما للآخر، لا يقولـون في حديث أحدهما عن الآخر: منقطع، إنما يقولون: لم يثبت سماع فلان من فلان. فإذن لـيس في حديث المتَعاصِرين إلا رأيان: أحدهما: أنه محمول على الاتصال والآخر: أن يقال: لم يعلم اتصال ما بينهما فأما الثالث –وهو أنه منقطع– : فلا" . الزيلعي، نصب الراية: 347/2.

(2) أنظر: العسقلاني، تهذيب التهذيب: 3 / 9، رقم (3388).

(3) الشافعي، الأم: 2 / 9. وانظر: العسقلاني، تلخيص الحبير: 2 / 152 – 153.

(4) أنظر: ابن السعد، الطبقات الكبرى: 6 / 222.

(5) أنظر: الهيثمي، مجمع الزوائد: 8 / 280، رقم (13465).

(6) أنظر: الترمذي، سنن الترمذي: باب كيف كان تطوع النبي ﷺ بالنهار،2 / 494، رقم (599).

(7) أنظر: الواعظ، تاريخ أسماء الثقات: 1 / 150، رقم (832).

(8) أنظر: العجلي، الثقات: 2 / 8، رقم (811).

(9) أنظر: الزيلعي، نصب الراية: 2 / 360. والعسقلاني، تلخيص الحبير: 2 / 157.

(10) أنظر: ابن المديني، تاريخ ابن معين: رواية عثمان الدرامي، 1 / 149، رقم (516).

(11) أنظر:المزي،تهذيب الكمال: 498/13.وابن عدي،الكامل في الضعفاء:224/5،رقم (1380).

وقال ابن حجر: "صدوق"[1]، وقال سفيان الثوري: "كنا نعرف فضل حـديث عاصم على حديث الحارث"[2]، وقال أحمد بن حنبل: "عاصم أعلى من الحارث"[3].

وضعفه النسائي وقال: "ليس به بأس"[4]. والجوزجاني وقال: "هو عندي قريب من الحارث"[5]، وابن حبان[6]، والبيهقي[7]، وابن عدي[8].

والراجح: هو أنه إن لم يعتبر صحيحاً، فيعتبر حسناً؛ توفيقاً بين أقوال النقاد. على الرغم من أن أكثر من اشتهر الاعتداد بنقده: هم على توثيقِهِ.

العلة الثانية: أن الراوي شك في رفعـه، حيـث أخـرج أبـو داود[9] وابـن خزيمة[10]، والبيهقي[11]، من طريق زهير بن معاوية قال: حدثنا أبو إسـحاق، عـن عاصم بن ضمرة وعن الحارث الأعور، عن علي ﵁. قال زهير: أحسبه عن النبي ﷺ،..... الحديث.

فأورد ذلك عدم التثبت لنا في رفعه حقاً أو لا.

---

(1) العسقلاني، تقريب التهذيب: 285، رقم (3063).

(2) المرجع نفسه: 13 / 498: رقم (3011).

(3) المرجع نفسه: 13 / 498، رقم (3011).

(4) المزني، تهذيب الكمال: 13 / 498، رقم (3011).

(5) العسقلاني، تهذيب التهذيب: 5 / 40، رقم (47).

(6) أنظر: ابن حبان، المجروحين: 2 / 125 – 126، رقم (719).

(7) أنظر: البيهقي،السنن الكبرى: باب تحليل الصلاة بالتسليم،173/2،رقم (2789).

(8) أنظر: العسقلاني، تهذيب التهذيب: 5 / 40، رقم (47).

(9) سبق تخريجه. أنظر: هامش رقم (5) ص 166 من الرسالة.

(10) أنظر: ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة: كتاب الزكاة، باب صدقة البقر بذكر لفظ مجمل غير مفسر، 4 / 20، رقم (2270).

(11) أنظر: البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب الزكاة، باب كيف فـرض صـدقة البقـر، 4 / 99، رقم (7086).

وروى الدار قطني[1] والبيهقي[2] رواية مرفوعة خالية من هذا الشك، إلاّ أنها من طريق زهير أيضاً.

وبغير طريق زهير: رويت موقوفة من غير شك إلى سيدنا علي –رضي الله عنه- [3].

ولأجل هذا رجح ابن حجر الرواية الموقوفة.

وجه التعارض:-

أن الحديث المعارض: عام يدل على وجوب زكاة عموم البقر، سواء كانت عاملة أم غير ذلك. حيث قال {مِن كُل ثَلَاثِين بقَرةً ..}.

بينما الحديث المعارض: يدل على عدم وجوب الزكاة في العوامل من البقر. حيث قال {لَيس فِي اَلْبقَرِ اَلْعوامِلِ صدقَةٌ}.

الخلاف الفقهي:-

اختلاف الفقهاء في مسلك دفع التعارض في هذه المسألة إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: التوفيق.

والقول بوجوب الزكاة في البقر ما عدا العوامل.

وهو مروي عن: علي، وجابر، ومعاذ بن جبل، وابن عباس رضي الله عنهم [4].

---

(1) أنظر: الدارقطني، سنن الدارقطني: كتب الزكاة، باب ليس في العوامل صدقة، 2 / 103، رقم (3).

(2) أنظر: البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب الزكاة، باب ما يسقط الصدقة عن الماشية، 4 / 116، رقم (7184).

(3) أنظر هذه الطرق: الدارقطني، سنن الدارقطني: كتاب الزكاة، باب ليس في العوامل صدقة، 2 / 103، رقم (4). وابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة: كتاب الزكاة، باب في البقر العوامل من قال ليس فيها صدقة، 2 / 365، رقم (9952). والبيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب الزكاة، باب ما يسقط الصدقة عن الماشية، 4 / 116، رقم (7186 و 7187).

(4) أنظر: ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة: كتاب الزكاة، باب في البقر العوامل من قال ليس فيها صدقة، 2 / 365، (9952، 9953). والبيهقي، سنن البيهقي الكبرى:

وذكر ابن عبد البر: أنه رواية طائفة من الصحابة لا مخالف لهم منهم[1].

وبه قال: عطاء، والحسن، والنخعي، وابن جبير، والنووي، والليث، والمغيرة ابن إبراهيم، ومجاهد، وطاووس، وعمر بن عبد العزيز، والشعبي، والضحاك، وعمرو بن دينار، وإسحاق، وأبو ثور، وأبو عبيد، وابن المنذر.

والحنفية، والشافعية في الأصح، والحنابلة[2].

وجه التوفيق:

هو تخصيص عام الحديث المعارض، بالحديث المعارض.

وقد يرد: بأن الحديث المعارض قد ترجح أنه موقوف وليس مرفوعاً. وعلى هذا فلا يمكن تخصيص عام النص بالموقوف أو قول الصحابي.

فيجاب: بأن التخصيص هنا لم يكن بالموقوف أو قول الصحابي، بل بالنصوص ذاتها الموجبة للزكاة، سواء العامة منها أم الخاصة؛ لأن هذه الفريضة - والتي هي الركن الثالث من أركان الإسلام- : جاء وجوبها بلفظ الزكاة وليس بلفظ

كتاب الزكاة، باب ما يسقط الصدقة عن الماشية، 4 / 116، رقم (7186). والعيني، عمدة القاري: 9 / 31. وابن القيم، إعلام الموقعين: 2/100-101.

(1) أنظر: ابن عبد البر، الاستذكار: 3 / 472.

(2) أنظر: ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة: كتاب الزكاة، باب في البقر العوامل من قال: ليس فيهما صدقة، 4 / 210 – 212. والعيني، عمدة القاري: 9 / 31. وابن القيم، إعلام الموقعين: 2 / 100. وابن الهمام، شرح فتح القدير: 2 / 145 – 146. والزيلعي، تبيين الحقائق: 2 / 53 – 54. وابن عابدين، حاشية ابن عابدين: 3 / 206. والشربيني، مغني المحتاج: 1 / 380. وزكريا، شرح منهج الطلاب مع حاشية البجيرمي: 2 / 21. والماوردي، الحاوي الكبير: 3 / 188 – 189. والشيباني وابن ضويان، المعتمد: 1 / 261. والبهوتي، كشاف القناع: 3 / 805 و 822-823. وابن قدامة، المغني: 4 / 12 و 32.

آخر، حيث قال الله تعالى: (وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ) [1]، وقال تعالى: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا) [2]. وغيرها.

والزكاة في اللغة العربية: هي النماء والطهارة معاً[3].

ففرضت الزكاة بهذه النصوص في الأموال النامية أو المعدة للنماء فقط.

فكانت هذه الفريضة خاصة بها. وما عداها لم يرد فيها نص في إيجابها.

والعوامل ليست نامية، ولا معدة للنماء، حالها حال المال المعد لنفع صاحبه به لا للنماء، "كثياب بذلتِهِ، وعبيد خدمته، وداره التي يسكنها، ودابته التي يركبها، وكتبه التي ينتفع بها وينفع غيره. فليس فيها زكاة"[4].

وعلى هذا اعتبرها الصحابة المذكورون غير داخلة في فرض الزكاة، فـأفتوا بعدم وجوب الزكاة فيها.

الاستدلالات الأخرى لهذا الاتجاه:

1- القياس[5]. حيث قاسوا العوامل على ما كان معداً لنفع صاحبه به، كثيابه، وداره، وما يحويه من أثاث، ودابته، وغير ذلك؛ وذلك بجامع عدم النماء.

والذي يوجب هذا القياس هو النصوص التي تأمر بالزكاة. والزكاة هي النماء.

2- البراءة الأصلية[6]. حيث إن الأصل في الأشياء البراءة –وبخاصـة فـي العبادات– . ولا تنتقل إلى الوجوب أو التحريم أو غير ذلك، إلا بناقل مـن الـشرع. ولم يرد هنا ناقل للعوامل من براءتها الأصلية إلى وجوب زكاتها. بل إنما الوارد هو عدم إدخالها في الوجوب.

---

(1) البقرة: آية 43.

(2) التوبة: آية 103.

(3) أنظر: ابن منظور، لسان العرب: حرف (و ي)، فصل الزاي، 14 / 440.

(4) ابن القيم، إعلام الموقعين: 2 / 100.

(5) أنظر: المرجع السبق: 2 / 100.

(6) أنظر: الشوكاني، السيل الجرار: 2 / 37.

الاتجاه الثاني: الترجيح.

وذلك بترجيح الحديث المعارض على الحديث المعارض، والقـول بوجـوب الزكاة في العوامل.

فقيل: إنه مروي عن: علي، ومعاذ، وجابر، ﷺ في رواية ثانية عنهم.

وبه قال: سعيد بن عبد العزيز، والزهري، وقتادة، ومكحـول، والليـث فـي رواية ثانية عنه، والإمام مالك، وهو قول ثان للشافعية مقابل الأصح عندهم[1].

وجه الترجيح:

أن الحديث المعارض ثابت صحيح، وأن الحديث المعارض ضعيف موقوف.

وعلى هذا: فإن الحديث المعارض عام يشمل كل بقرة سواء كانت عوامل أم غير ذلك[2]. ولا يوجد مخصص ثابت ليخصصه أو غيره.

ويرد بما سبق ذكره في الاتجاه الأول، وذلك من وجهين:

الأول: أن المخصص هو القياس، حيث قيست العوامل على ما كان معداً لنفع صاحبه به، بجامع عدم النماء.

الثاني: أنه على فرض عدم التسليم بجواز التخصيص بالقياس: فإن العوامـل لم تدخل في عموم وجوب الزكاة أصلاً كي تُخَصص منه؛ لأن العموم جاء في المال النامي الذي هو أصل الزكاة، ومنه البقر. والعوامل ليست بنامية.

الاستدلالات الأخرى لهذا الاتجاه:

1- عمل أهل المدينة. حيث روي عن الليث قال: "رأيت الإبل التي تكـرى للحج تزكى بالمدينة، ويحيى بن سعد، وربيعة، وغيرهما من أهل المدينة، حضور لا ينكرونه، ويرون ذلك من السنة إذا لم تكن متفرقة"[3].

---

(1) أنظر: العيني، عمدة القاري: 9 / 31. وابن عبد البر، الاسـتذكار: 3 / 485 – 486. والدسوقي، حاشية الدسوقي: 1 / 432. والكانـدهلوي، أوجـز المـسالك: 5 / 473. والقرافي، الذخيرة: 2 / 466. والشربيني، مغني المحتاج: 1 / 380.

(2) أنظر: الكاندهلوي، أوجز المسالك: 5 / 473.

(3) العيني، عمدة القاري، نقلاً عن إسماعيل القاضي من مبسوطه: 9 / 31.

ويرد: بأن عمل أهل المدينة مختلف فيه، والراجح فيـه هـو رأي جمهـور الأصوليين والفقهاء، والذي ينص على عدم الاحتجاج به خلافاً للمالكية[1].

فعملهم: هو اجتهاد منهم، واجتهادهم حاله حال أي اجتهاد يقع من غيرهم. فقد يخطئون وقد يصيبون.

واجتهادهم في هذه المسألة مرجوح مقابل ما تقدم من أدلة في الاتجاه الأول.

ومع ذلك: فعلى فرض حجية عمل أهل المدينة: فإن إنكار أهل المدينة علـى تزكية الإبل التي تكرى للحج، لا يدل على أنهم يقولون بوجوب زكاتها؛ لاحتمال أن من زكاها لم يزكها من باب الفرض، بل لاحتمال أنه زكاها من باب زيادة الفضل، أو لأجل نفع الفقراء، أو من باب الورع، والاحتياط، أو من باب النفل، وغير ذلك.

وهذا لا خلاف في جوازه.

وقرينة ذلك: هو قول الليث في روايته السابقة: "ويرون ذلك من السنة".

2- عن طلحة بن أبي سعد: أن عمر بن عبد العزيز كتب –وهو خليفة– أن تؤخذ الصدقة من التي تعمل في الريف. قال طلحة: حضرت ذلك وعاينته[2].

ويرد: بأن هذا اجتهاد منه ﵁ وهو مرجوح على ما تقدم من أدلة في الاتجاه الأول، مقدمة على اجتهاد المجتهد وبخاصة إن كان غير صحابي، بـل وإن كـان مخالفاً لهم أيضاً.

مع العلم: أنه سبق في الاتجاه الأول، أنه روي عنه القول بعدم وجوب الزكاة في العوامل.

وعلى فرض صحة ورجحان روايته الثانية -التي تقول بـالوجوب- علـى روايته الأولى: فأنه يحتمل أنه أمر بأخذ الصدقة من العوامل على أنه خليفـة، لـه الحق والصلاحية بأن يلْزم الناس كل شيء، وذلك إن اقتضت مـصلحة الدولـة، أو

---

(1) أنظر: الآمدي، الإحكام: 1 / 302 – 305. والشوكاني، إرشاد الفحول: 305 – 310. والغزالي، المستصفى: 1 / 187 – 188. وابن قدامة، روضـة النـاظر: 1 / 363 – 365. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: 3 / 100 – 101.

(2) أنظر: العيني، عمدة القاري، نقلاً عن إسماعيل القاضي من مبسوطه: 9 / 31 – 32.

اقتضى الأمر لأجل عقوبة أصحاب الأموال، أو لغرض تهذيب النفوس على الزكاة والإكثار من التصدق، أو غير ذلك.

ومن صلاحية الخليفة أن يأمر بمباح فيجعل منه واجباً بأمره في فترة معينة لمصلحة معينة. ومن ذلك أخذ الصدقة من العوامل[1].

ولذلك ذكر راوي الرواية الآنفة الذكر: قيد "وهو خليفة" أي أمر بذلك حال كونه خليفة.

وأمر الخليفة صار واجباً بأمر الله تعالى في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [2].

وبهذا يمكن التوفيق بين هذه الرواية والرواية الأولى -إن تساوتا في الصحة وعدم الرجحان- ، وذلك: بأن الرواية الأولى كانت في حاله كونه غير خليفة، والثانية كانت في حال كونه خليفة.

الراجح:-

يميل الباحث إلى الاتجاه الأول، وذلك لما يأتي:

1- قوة استدلاله وصمودها أمام ردود الاتجاه الثاني.

2- ضعف استدلال الاتجاه الثاني مقابل استدلال الاتجاه الأول، وعدم صمودها أمام ردود الاتجاه الأول.

3- إن الاتجاه الأول عليه الكثير من الصحابة لا مخالف لهم منهم. وكذلك عليه الأكثرون ممن بعدهم.

4- إنه متضمن للتوفيق بين الأدلة والأقوال. والتوفيق مقدم على غيره.

4. 2. 2 المسألة الرابعة: حكم المسألة.

الأحاديث المتعارضة:-

أولاً: الحديث المعارض:

---

(1) أنظر: سليم رستم، شرح مجلة الأحكام: 42، المادة (58). والندوي، القواعد الفقهية: 96 – 157. والكيلاني، السلطة العامة وقيودها في الدولة الإسلامية: 205.

(2) النساء: آية 59.

1- " عن ابن عمـــر -رضي الله عنهما– قال : قال رسـول الله ﷺ: {ما يزال الرجل يسأل الناس حتى يأتي يوم القيامة وليس في وجهه مزعة لحـم} متفق عليه "[1]. [2]

2- " عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : {من سـأل النـاس أموالهم تكثرا ، فإنما يسأل جمرا ، فليستقل أو ليستكثر} رواه مسلم "[3]. [4]

3- " عن الزبير بن العوام رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: {لأنْ يأخـذَ أحـدكم حبله، فيأتي بحزمة الحطب على ظهره، فيبيعها، فيكف الله بها وجهه، خير له من أنْ يسألَ الناس أعطوه أو منعوه} رواه البخاري "[5]. [6]

ثانياً: الحديث المعارض:

---

(1) البخاري، صحيح البخاري: كتاب الزكاة، باب من سأل الناس تكثراً، ص169، رقم (1474). ومسلم، صحيح مسلم: كتاب الزكاة، باب كراهية المسألة، ص461 – 462، رقم (2360 / 103 و 2361 و 2362 / 104).

وأخرجه: أحمد، مسند أحمد: مسانيد المكثيرين، مسند عبد الله بن عمر، ص360 و 414، رقم (4638 و 5616). والنسائي، سنن النسائي، كتاب الزكاة، باب المسألة، 5 / 93، رقم (2585).

(2) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر، ص125، رقم (2597).

(3) مسلم، صحيح مسلم: كتاب الزكاة، بـاب كراهيـة المـسألة للنـاس، ص462، رقـم (105/2363). وأخرجه، أحمد، مسند أحمد: مسانيد المكثـرين، مـسند أبـي هريـرة رضي الله عنه، ص516، رقم (7163). وابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الزكاة، باب من سأل عن ظهر غنى، 1 / 589، رقم (1838).

(4) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر، ص125، رقم (598).

(5) البخاري، صحيح البخاري: كتاب الزكاة، باب من الاستعفاف عن المسألة، ص169، رقم (1471).

وأخرجه: أحمد، مسند أحمد، مسند العشرة المبشرة بالجنة، مسند الزبير بن العوام، ص132 و 134، رقم (1407 و 1429).

(6) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر، ص152–153، رقم (599).

1- " وعن سمرةَ بنِ جندبٍ ﷺ قَالَ: قَالَ رسولُ اللهِ ﷺ : {الْمسأَلةُ كَد يكُـد بِها الرجلُ وجهه ،إلا أنْ يسألَ الرجلُ سلْطَانا، أو في أمرٍ لَا بـد منـه} رواه الترمـذِي وصححه "[1]. [2]

2- " عن قَبِيصةَ بنِ مخارِقٍ الْهِلَالِي ﷺ قَالَ : قَالَ رسولُ اللهِ ﷺ : {إن الْمسأَلَةَ لَا تحِل إلا لِأحدِ ثَلَاثَةٍ : رجلٌ تحملَ حمالَةً ، فَحلت لَه الْمسأَلَةُ حتى يصِيبها ، ثُم يمسِك ، ورجلٌ أصابته جائِحةٌ اجتاحت مالَه ، فَحلت لَه الْمسأَلَةُ حتى يصِيب قِواما مِـن عـيشٍ ، ورجلٌ أصابته فَاقَةٌ حتى يقُوم ثَلَاثَةٌ مِن ذَوِي الْحِجى مِن قَومِهِ : لَقَد أَصابت فُلَانـا فَاقَـةٌ ، فَحلت لَه الْمسأَلَةُ حتى يصِيب قِواما مِن عيشٍ ، فَما سِواهن مِن الْمسأَلَةِ يا قَبِيصةُ سـحت يأْكُلُه صاحِبه سحتا} رواه مسلِم [3]، وأبو داود[4]، وابن خزيمةَ [5]، وابن حِبانَ "[6]. [7]

---

(1) انظر: الترمذي، سنن الترمذي: كتاب الزكاة، باب مـا جـاء فـي النهـي عـن المـسألة، 65/3،رقم (681). وأخرجه: أحمد-بلفظ "المسائل كد يكد .." و " المسائل كـدح يكـدح .."، مسند أحمد: مسند البصريين، من حديث سمرة بـن جنـدب،ص1458و1465و1467، رقـم (20106). والنسائي، سنن النسائي: كتاب الزكاة، باب مسألة الرجل فـي أمـر لابـد منـه، 100/5، رقم (2600)، وأخرجه أيضا بلفظ "المسائل كدوح يكدح .."، كتـاب الزكـاة، بـاب مسألة الرجل ذا سلطان، 5 / 100، رقم (2599).

(2) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر، ص153، رقم (600).

(3) مسلم،صحيح مسلم:كتاب الزكاة،باب من تحل له المسألة،ص463، رقم (109/2368).

(4) أبا داود، سنن أبي داود:كتاب الزكاة،باب ما تجوز فيه المسألة،515/1–516،رقم (1640).

(5) ابن خزيمة،صحيح ابن خزيمة:كتاب الزكاة،باب صدقة الفقير الذي يجوز له المـسألة،64/4، رقم (2359).

(6) ابن حبان،صحيح ابن حبان:كتاب الزكاة،باب المسألة والأخذ وما يتعلق به من المكافأة والثناء والشكر،ذكر الخصال المعدودةالتي أبيح للمرء المسألة من أجلها،188/8–190،رقم (3396). وأخرجه: أحمد، مسند أحمد: مسند المكيين، حديث قبيصة بن مخارق، 1104، رقم (15916) ومسند البصريين، حديث قبيصة بن مخارق، ص1493، رقم (20601). وأبو داود، سنن أبي داود: كتاب الزكاة، باب ما تجوز فيه المسألة، 2 / 120، رقـم (1640). والنـسائي، سـنن النسائي: كتاب الزكاة، باب الصدقة لمن تحمل حمالة، 5 / 88، رقم (2579 و 2580).

(7) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الزكاة، باب قسمة الصدقات، ص154، رقم (603).

معاني غريبها:-

1- مزعة لحم: أي قطعة لحم[1]. قال ابن حجر: "قال الخطـابي: يحتمـل أن يكون المراد أنه يأتي ساقطاً لا قدر له ولا جاه، أو يعذب في وجهه حتى يسقط لحمه لمشاكلة العقوبة في مواضع الجناية من الأعضاء؛ لكونه أذل وجهه بالسؤال، أو أنه يبعث ووجهه عظم كله فيكون ذلك شعاره الذي يعرف به، انتهى... وقال ابن أبـي حمزة: معناه أنه ليس في وجهه من الحسن شيء؛ لأن حسن الوجه هو بما فيه مـن اللحم. ومال المهلب الى حمله على ظاهره وإلى أن السر فيه أن الشمس تدنو يـوم القيامة، فإذا جاء لا لحم بوجهه كانت أذية الشمس له أكثر من غيره"[2].

2- كد: "الكد: الاتعاب، يقال: كد يكد في عمله كداً، إذا استعجل وتعب. وأراد بالوجه ماءه ورونقه"[3].

3- حمالة: وهي "ما يتحمله الانسان عن غيره من دية أو غرامة، مثل أن يقع حرب بين فريقين تسفك فيها الدماء، فيدخل بينهم رجل يتحمل ديات القتلى؛ ليـصلح ذات البين، والتحمُّل: أن يحملها عنهم على نفسه"[4].

4- جائحة: "وهي الآفة التي تهلك الثمار والأموال وتستأصلها. وكل مصيبة عظيمة وفتنة مبيرة: جائحة. والجمع جوائح. وجاحهم يجوحهم جوحـاً: إذا غـشيهم بالجوائح وأهلكهم"[5].

---

(1) انظر: ابن الاثير، النهاية: 4 / 277، مادة " مزع ". وابن منظور، لسان العرب: كتاب العين المهملة، فصل الميم، 8/ 399.

(2) العسقلاني، فتح الباري: 411/3.

(3) ابن الاثير، النهاية: 4 / 135، مادة " كدد ". وانظر: ابن منظور، لسان العرب: حرف الدال، فصل الكاف، 3 / 463.

(4) ابن الاثير، النهاية: 1 / 425، مادة " حمل ". وانظر: ابن منظور، لسان العرب: حرف اللام، فصل الحاء المهملة، 11 / 216.

(5) ابن الاثير، النهاية: 1 / 300، مادة " جوح ". وانظر: ابن منظور، لسان العرب: حرف الحاء المهملة، فصل الجيم، 2 / 505.

5- فاقة: "الفقر والحاجة، ولا فعل لها. يقال من الفاقة: أنه لمفتاق ذو فاقـةٍ. وافتاق الرجل: أي افتقر"[1].

6- سحت: السحت: "كل حرام قبيح الذكر؛ وقيل: هو ما خبث من المكاسـب وحرم فلزمِ عنه العار وقبيح الذكر، كثمن الكلب، والخمـر والخنزيـر. والجمـع: أسحات. وإذا وقع الرجل فيها: قيل: قد أسحت الرجل. والسحتُ: الحـرام الـذي لا يحل كسبه؛ لأنه يسحت البركة، أي يذهبها"[2].

درجتها:-

حديث سمرة بن جندب –الذي فـي المعـارض- : صـححه الترمـذي[3]، والشوكاني[4]. ولم يعثر الباحث لغيرهما على حكم عليه.

وهما كما قالا؛ لأنه من رواية محمود بن غيلان قال: حدثنا وكيـع، حـدثنا سفيان، عن عبد الملك بن عمير، عن زيد بن عقبة، عن سمرة بن جندب.

وقد درس الباحث هذا السند، فوجده متصلاً، وجميع رجاله ثقات[5].

---

(1) ابن منظور، لسان العرب: حرف القاف، فصل الفاء، 10 / 383.

(2) المرجع السابق: حرف التاء المثناة فوقها، فصل السين المهملة، 2 / 46. وانظر: ابن الاثير، النهاية: 2 / 311، مادة " سحت ".

(3) انظر: الترمذي، سنن الترمذي: 3 / 65، رقم (681).

(4) انظر: الشوكاني، الفتح الرباني: 7 / 3264.

(5) انظر: الكلام عن جميع رجال هذا السند: العسقلاني، تقريـب التهـذيب: 522، رقـم (6516) و 581، رقم (7414) و 244، رقم (2445)، و 364، رقم (4200) و 224، رقم (2148). والعسقلاني، تهذيب التهـذيب: 10 / 58، رقـم (109)، و 11 / 109، رقم (211)، و 4 / 99 – 101، رقم (199)، و 6 / 364 – 365، رقم (765)، و 3 / 361، رقم (768). والبخاري، التـاريخ الكبيـر: 7 / 404، رقـم (1769)، و 8 / 179، رقم (2618)، و 4 / 92، رقـم (2077)، و 5 / 426، رقـم (1386)، و 3 / 402، رقم (1339). وابن حبان، الثقات: 9 / 202، رقم (16016) و 6 / 401، رقم (8297)، و 5 / 116 – 117، رقم (4122)، و 4 / 247، رقم (2739). وابن أبـي حاتم، الجرح والتعديل: 8 / 291، رقم (1340)، و 9 / 37، رقم (168)، و 4 / 222 – 224، رقم (972)، و 5 / 360، رقم (1700)، و 3 / 569، رقم (583). والذهبي،

وجه التعارض:-

أن الأحاديث المعارضة: تدل بإطلاقها وعمومها على أن المسألة حرام مطلقاً؛ لما ورد فيها من التهديد والعذاب على السائل.

بينما الحديثان المعارضان: يدل جزء منها على الجواز في بعض الحالات.

الخلاف الفقهي:-

اختلف الفقهاء في دفع هذا التعارض إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: التوفيق.

والقول بعدم حِل المسألة إلا إذا سأل الشخص سلطاناً، أو في أمر لا بد منه، أو تحمل حمالة، أو أصابته جائحة، أو أصابته فاقة. أو كان صاحب فقر مدقع، أو غرم مفظع، أو دم موجع[1].

ويمكن أن تدخل جميعها -ما عدا سؤال السلطان- تحت عبارة "أوفي أمر لا بد منه"[2]؛ لأنها أمور لا بد منها للانسان إن أصابته.

وبه قال: الجمهور: من الصحابة، والتابعين، والمذاهب الأربعة -الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة- [3].

تذكرة الحفاظ: 2 / 475، رقم (488) و 1 / 306، رقم (284)، و 1 / 203 – 207، رقم (198)، و 1 / 135 – 136، رقم (123). والعجلي، معرفة الثقات: 2 / 341، رقم (1938)، و 2 / 104، رقم (1138)، و 1 / 377، رقم (529). وأبا حفص الواعظ، تاريخ أسماء الثقات: 1 / 62، رقم (219). وابن معين، تاريخ ابن معين: رواية الدارمي: 115، رقم (351).

(1) انظر: العسقلاني، فتح الباري: 3/411-414. وابن بطال، شرح ابن بطال: 3 / 475 و 476 و 478. والعيني، عمدة القاري: 9 / 76 و 80 و 82 – 83 و 88. وأبا الطيب، عون المعبود: 5 / 34 – 36. والمباركفوري، تحفة الأخوذي: 3 / 358. والشوكاني، نيل الأوطار: 3 / 68 -72. والشوكاني، السيل الجرار، 2 / 62 – 63. والقاضي عياض، إكمال المعلم: 3 / 575 – 576.

(2) انظر: المباكفوري، تحفة الأخوذي: 3 / 358. وأبا الطيب، عون المعبود: 5 / 34.

(3) انظر: البيهقي، معرفة السنن والآثار: 9 / 326 – 330، رقم (13325 – 13338). والبيهقي، الجامع لشعب الإيمان: 5 / 153 – 178، رقم (3227 – 3266). والبيهقي،

وجه التوفيق:

هو حمل مطلق الأحاديث المعارضة على مقيد الحديثين المعارضين.

وأيضا: تخصيص عام الأحاديث المعارضة بالحديثين المخصصين.

هذا ومن الممكن أن يكون وجه التوفيق: هو بيان تغاير الحال. وذلك بأن يكون حال المعارضة فيما إذا سأل تكثراً، ومن غير ضرورة أو حاجة.

وأن يكون حال المعارضين: فيما إذا سأل سلطاناً، أو في أمر لا بد منه، أو تحملَ حمالة أو.... إلخ.

الاستدلالاتُ الأخرى لهذا الاتجاه:

1- عن عبد الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: {من سأل وله ما يغنيه جاءت يوم القيامة خموش أو خدوش أو كدوح في وجهه} فقيل: يا رسول الله وما الغنى؟ قال: {خمسون درهماً أو قيمتها من الذهب} رواه أبو داود[1]، والترمذي[2].

2- عن عطاء بن يسار، عن رجل من بني أسد قال: نزلت أنا وأهلي ببقيع الغرقد، وما عندنا من الطعام سوى لقحة، فقال لي أهلي: اذهب إلى رسول الله ﷺ فسله لنا شيئاً نأكله. فجعلوا يذكرون من حاجتهم. فذهبت إلى رسول الله ﷺ أسأله،

سنن البيهقي الكبرى: 4 / 327 – 331، رقم (7864 – 7878). وعبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق: 11 / 90 – 96، رقم (20008 – 20027). وابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبه: كتاب الزكاة، باب ما قالوا في مسألة الغني والقوي، وباب ما كره المسألة ونهى عنها وشدد فيها، وباب ما قالوا فيما رخص فيه من المسألة لصاحبها، 4 / 337 – 342، رقم (10757 – 10780). والطحاوي، شرح معاني الآثار: 2 / 18 و 21. والسرخسي، المبسوط: 3 / 14 و 30 / 258 و 271 – 273. وابن عبد البر، التمهيد: 18 / 321 – 325. وابن عبد البر، الاستذكار: 10 / 403 – 405. والنووي، شرح صحيح مسلم: 7 / 137. وابن قدامة، المغني: 14 / 169 – 170. وابن مفلح، الفروع: 2 / 591 – 592.

(1) أبا داود، سنن أبي داود: كتاب الزكاة، باب من يعطي من الصدقة، وحد الغني، 2 / 116، رقم (1626).

(2) الترمذي، سنن الترمذي: كتاب الزكاة، باب ما جاء من تحل له الزكاة، 3 / 40، رقم (650).

فوجدت عنده رجلاً يسأله، ورسول الله ﷺ يقول له: {لا أجد ما أعطيك} فتولى الرجل عنه وهو مغضب ويقول: لعمري إنك لتعطي من شئت. فقال ﷺ: {يغضب علـي أن لا أجد ما أعطيه. من سأل منكم وعنده أوقية أو عدلها فقد سأل إلحافاً}. قال الأسدي: لَلَقْحـة لنـا خير من أوقية. قال: فرجعت ولم أسأله. فقدم على رسول الله ﷺ بعد ذلـك شـعير وزبيب، فقسم لنا منه –أو كما قال– حتى أغنانا الله. رواه أبو داود[1]، والنسائي[2].

3- عن عبيد الله بن عدي بن الخيار قال: أخبرني رجلان: أنهما أتيا النبي ﷺ في حجة الوداع وهو يقسم الـصدقة، فـسألاه منهـا،فرفع فينـا النظـر وخفـضه، فرآنـا جلدين.فقال:{إن شئتما أعطيتكما ولاحظ فيها لغـني ولا لقـوي مكتـسب}رواه أبـو داود[3]، والنسائي[4].

4- عن أنس بن مالك ﷺ، عن النبي ﷺ أنه قال: {أن المسألة لا تصلح إلا لثلاث: لذي فقر مدقع، أو لذي غرم مفظع، أو لذي دم موجع} رواه أبو داود[5]، وابن ماجه[6].

5- عن سهل بن الحنظلية ﷺ، عن النبي ﷺ أنه قال: {من سأل وعنده ما يغنيه، فإنما يستكثر من النار} فقالوا يا رسول الله: وما يغنيه؟ قال: {قدر ما يغديه ويعيـشه} رواه أبو داود[7]، وأحمد[8].

---

(1) أبا داود، سنن أبي داود: كتاب الزكاة، باب من يعطـى مـن الـصدقة وحـد الغنـى، 2 / 116، رقم (1627).

(2) النسائي، سنن النسئي: كتاب الزكاة، باب إذا لم يكن له درهم وكان له عدلها، 5 / 98، رقم (2596).

(3) أبا داود، سنن أبي داود: كتاب الزكاة، باب من يعطي مـن الـصدقة، وحـد الغنـى، 2 / 118، رقم (1633).

(4) النسائي، سنن النسائي: كتاب الزكاة، باب مسألة القوي المكتسب،99/5، رقم (2598).

(5) أبا داود،سنن أبي داود:كتاب الزكاة،باب ما تجوز فيه المسألة،120/2، رقم (1641).

(6) ابن ماجه،سنن ابن ماجه:كتاب التجارات،باب بيع المزايدة،740/2، (2198).

(7) أبا داود، سنن أبي داود: كتاب الزكاة، باب من يعطي مـن الـصدقة وحـد الغنـى، 2 / 117، رقم (1629).

(8) أحمد، بلفظ " يغذية أو يعشيه "، مسند أحمد: مسند الشاميين، حديث سهل بن الحنظلية، ص1255 – 1256، رقم (17625).

فدلت هذه الأحاديث وغيرها من أمثالها على عدم جواز المسألة إلا بقيـود أو حالات معينة ذكرتها الأحاديث نفسها[1].

وقد جعل العيني مدار هذه الأحاديث في أربعة وجوه[2]:

الأول: التحريم: وهو "لمن سأل وهو غني من زكاة، أو أظهر من الفقر فوق ما هو به".

الثاني: المكروه: وهو "لمن سأل وعنده ما يمنعه عن ذلك ولم يظهر من الفقر ما هو به".

الثالث: المباح: وهو "لمن سأل بالمعروف قريباً أو صديقاً".

الرابع: الواجب: وهو "لمن سأل مضطراً لإحياء النفس".

وهذا تقسيم حسن يميل إليه الباحث لاجتماع جميع الأحاديث فيـه، ولتوفيقـه بينها.

الاتجاه الثاني: الترجيح.

وذلك بترجيح الأحاديث المعارضة على الحديثين المعارضين.

والقول بتحريم المسألة مطلقاً.

وقد ذكر هذا الاتجاه ابن بطال، ولم ينسبه إلى أحـد، وقـال فقـط: "وقـال آخرون"[3].

وذكره أبو الطيب، ونسبه إلى ابن أبي ليلى[4].

---

(1) وفي هذه المسألة خلافات أخرى لم يذكرها الباحث لأنها خارجة عن مـضمون طبيعـة تعارض المسألة. ومن أمثلة هذه الخلافات: الخلاف في حد الفقير الـذي تجـوز معـه المسألة. والخلاف في جواز المسألة للفقير القوي الـصحيح القـادر علـى التكـسب. والخلاف في كراهية السؤال مطلقاً ولو في حالة الضرورة التي تؤدي إلى تلف النفس. والخلاف في هل تسقط بها العدالة أو لا؟ أو تقبل معها الشهادة أو لا؟. أنظر: المراجـع في هامش رقم (1و2و3) في ص 181-182.

(2) انظر: العيني، عمدة القاري: 9 / 71.

(3) ابن بطال، شرح ابن بطال: 3 / 475.

(4) أنظر: أبا الطيب، عون المعبود: 5 / 36.

ولم يعثر الباحث –على حد إطلاعه– على قائل به غير ما ذكر.

ومع ذلك: فإنه من البعيد أن يقول إمام كالإمام ابن أبي ليلى بـذلك؛ لأنـه لا وجه لهذا الاتجاه ولهذا الترجيح، فالأحاديث جميعها ثابتة مشهورة ظاهرة المعنى.

وقد يستَدلُ لهذا الاتجاه بما يأتي:

1- عن ابن عباس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: {لو يعلم صاحب المسألة ما له فيها لم يسأل} رواه الطبراني[1].

وجه الاستدلال: أن هذا الحديث تضمن تهديداً، والتهديد يدل على التحـريم، وهو يشمل أي صاحب مسألة.

ويرد: بأن هذا الحديث من رواية قابوس، وهو ضعيف. ضعفه أبـو حـاتم، والذهبي، وابن حجر، وغيرهم[2].

2- عن أبي ذر ﷺ قال، قال رسول الله ﷺ وهو يشترط علـي أن لا أسـال الناس شيئاً، قلت: نعم، قال: {ولا سوطك إن سقط منك حتى تـ ل فتأخذه} رواه أحمـد[3]. وقال العيني في العمدة: رجاله ثقات[4].

3- عن أبي إمامة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: {من يبايع؟} فقال ثوبان: بايعنا رسول الله ﷺ قال: {علي أن لا تسألوا شيئاً؟} قال ثوبان: فماله يا رسـول الله؟ قـال: {الجنة} فبايعه ثوبان رواه الطبراني[5].

---

(1) أنظر: الطبرانـي، المعجـم الكبيـر: أبـو ظبيـان عـن ابـن عبـاس، 12 / 85، رقم (12616).

(2) أنظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعـديل 7 / 195 – 196، رقـم (12352 / 808). والذهبي، ميزان الاعتدال: 3 / 367، رقم (6788). والعسقلاني، تقريـب التهـذيب: ص385، رقم (5445). والعسقلاني، تهذيب التهذيب: 4 / 511، رقم (6309).

(3) أنظر: أحمد، مسند أحمد: مسند الأنصار، حديث أبـي ذر الغفـاري، ص1568، رقـم (21509).

(4) أنظر: العيني، عمدة القاري: 90 / 73.

(5) أنظر: الطبراني، المعجم الكبير: يحيى بن أيوب المصري عن عبيد الله بن زحر عـن علي بن يزيد عن القاسم عن أبي أمامة الباهلي، 8 / 206، رقم (7832)، وابـو عبـد

وفي حديث مثله عن أبي مسلم الخولاني، قال: كنا عند رسول الله ﷺ سبعة أو ثمانية أو تسعة، فقال: {ألا تبايعون رسول الله – صلى الله عليه وسلم -} وكنا حديث عهد ببيعة، قلنا: قد بايعناك حتى قالها ثلاثاً، فبسطنا. فبايعناه فقال قائل: يا رسول إنا قد بايعناك، فعلام نبايعك؟ قال: {أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، وتصلوا الصلوات الخمس، وتسمعوا وتطيعوا} وأسر كلمة خفيفة قال: {ولا تسألوا الناس شيئاً} قال: فقد كان بعض أولئك النفر يسقط سوطه، فما يسأل أحداً أن يناوله إياه. رواه أبو داود[(1)].

4- عن عائذ بن عمرو، أن رجلاً أتى النبي ﷺ وأعطاه، فلما وضع رجله على أسكفة الباب، قال رسول الله ﷺ: {لو تعلمون ما في المسألة ما مشى أحد إلى أحد يسأله شيئاً} رواه النسائي[(2)].

ويرد الاستدلال بهذه الأحاديث أو مثيلاتها من غيرها -على فرض صحة الضعيف منها- بأحد وجهين:

الأول: أنها مصروفة إلى مسألة الغني، أو من يسأل تكثراً دون ضرورة. والذي يدل على ذلك: الأحاديث الصحيحة الصريحة المقيدة بالجواز لغير الغني أو المتكثر.

الثاني: أنها مصروفة إلى الكراهة مطلقاً ولو كان السائل فقيراً؛ حثاً على التعفف والاستغناء عما في أيدي الناس[(3)]. وقرينه ذلك: هو جوازها للمحتاج في الأحاديث الأخرى الواضحة التي تقيد وتصرف هذا النهي عن حرمته أو إطلاقه.

وذلك توفيقاً بين الأحاديث ودفعاً للتعارض بينها.

الرحيم خالد بن أبي يزيد عن أبي عبد الملك علي بن يزيد عن القاسم [عن أبي أمامة]، 8 / 226 – 227، رقم (7892).

وأخرجه أبو داود، عن أبي العالية، عن ثوبان بلفظ آخر. أنظر: أبا داود، سنن أبي داود: كتاب الزكاة، باب كراهية المسألة، 1 / 517، رقم (1643).

(1) أنظر:أبا داود،سنن أبي داود:كتاب الزكاة،باب كراهية المسألة،1/516–517،رقم (1642).

(2) النسائي، سنن النسائي: كتاب الزكاة، باب المسألة، 5 / 94، رقم (2586).

(3) أنظر كراهة المسألة واستحباب التعفف مطلقاً: النووي، شرح صحيح مسلم: 7 / 137 و 142. والعيني، عمدة القري، 9 / 71.

الراجح:-

يتضح مما تقدم: أن الاتجاه الثاني شاذ، فهو مردود لا يؤخذ به؛ لمعارضته لنصوص صحيحة صريحة، ولا دليل له يذكر على ما ذهب إليه.

وبناءً على هذا: فإنه لاترجيح في هذه المسألة. بل يؤخذ بالاتجاه الأول ويترك الاتجاه الثاني مباشرة؛ وذلك لوجود الأدلة في الأول، وانعدامها في الثاني.

4. 3 كتاب الصيام.

4. 3. 1 المسألة الخامسة: وقت النية للصوم.

الأحاديث المتعارضة:-

أولاً: الحديث المعارض:

" عن حفْصةَ أُم ٱلْمؤمِنين رضِي ٱلله عنها، عنِ ٱلنبِي ﷺ قَالَ: **{من لَم يبيتِ ٱلصيام قَبلَ ٱلْفَجرِ فَلَا صِيام لَه}** رواه ٱلْخمسةُ، ومالَ النسائِي وٱلترمِذِي إِلَى ترجِيحِ وقْفِهِ [1]، وصححه مرفوعاً: ابن خزيمة[2]، وابن حبان[3] ".

" ولِلدارقُطْنِي [4]: **{لَا صِيام لِمن لَم يفْرِضه مِن ٱلليلِ}** " [5].

---

(1) أحمد، مسند احمد: مسند النساء، حديث حفصة بنت عمر بن الخطاب، ص1955، رقم (26457). وأبو داود، سنن أبي داود: كتاب الصوم، باب النية في الصيام، 329/2، رقم (2454). وابن ماجه، سنن ابن ماجه: كتاب الصيام، باب ما جاء في فرض الصوم من الليل والخيار في الصوم، 542/1، رقم (1700). والترمذي، سنن الترمذي: كتاب الصوم، باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل، 108/3، رقم (730). والنسائي، سنن النسائي: كتاب الصيام، ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة في ذلك، 196/4، رقم (2331 و 2332 و 2333).

(2) ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة: كتاب الصيام، باب إيجاب الإجماع على الصوم الواجب قبل طلوع الفجر بلفظ عام مراده خاص، 212/3، رقم (1933).

(3) ابن حبان، المجروحين: باب العين، 46/2، رقم (579).

(4) الدارقطني،سنن الدارقطني،كتاب الصيام،باب تبييت النية من الليل وغيره،172/2،رقم (2).

(5) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الصيام، ص220، رقم (675).

ثانياً: الحديث المعارض:

" عن عائِشةَ -رضِي الله عنها- قَالَت: دخلَ علَي النبِي ﷺ ذَات يومٍ. فَقَالَ: {هلْ عِندكُم شيءٌ؟} قُلْنا: لَا. قَالَ: {فَإِني إِذًا صائِم} ثُم أتانا يوما آخر، فَقُلْنا: أُهدِي لَنا حيس، فَقَالَ: {أَرِينيِه، فَلَقَد أصبحت صائِما} فَأَكَل. رواه مسلِم [1] " [2].

معاني غريبها:-

1- يبيت: من باتَ، بمعنى فعل ذلك الفعل بالليل[3]. ويبيت الصيام أي ينْويه من الليل. يقال بيت فلان رأيه إذا فكر فيه وخَمره . وكل ما فُكِّر فيه ودبر بلَيل فقَد بيت[4].

2- حيس: "الخلطُ. وتمر يخلطُ بسمنٍ وأقِطٍ فيعجن شديداً ثم ينْدر منه نَواه وربما جعِلَ فيه سويقٌ"[5].

درجتها:-

(1) مسلم، صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب جواز صوم النافلة بنية من النهار قبل الزوال، ص517، رقم (170/2685).

وكذلك أخرجه الخمسة على منهج ابن حجر في تخريج أحاديث كتابه بلوغ المرام. أنظر: أحمد، مسند أحمد: مسند النساء، حديث السيدة عائشة، ص 1904-1905، رقم (25731). وأبا داود، سنن أبي داود: كتاب الصيام، كتاب الصيام، باب في الرخصة في ذلك، 329/2، رقم (2455). وابن ماجه، سنن ابن ماجه: كتاب الصيام، باب ما جاء في فرض الصوم من الليل والخيار في الصوم، 543/1، رقم (1701). والترمذي، سنن الترمذي: كتاب الصيام، باب صيام المتطوع بغير تبييت، 111/3، رقم (734). والنسائي، سنن النسائي: كتاب الصيام، باب النية في الصيام، 193/4، رقم (2322).

(2) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الصيام، 220-221، رقم (676).

(3) أنظر: الفيومي، المصباح المنير: 94/1، مادة (بات).

(4) أنظر: ابن الأثير، النهاية: 445/1، مادة (بيت).

(5) الفيروز آبادي، القاموس المحيط: 696/1، مادة (حيس). و انظر: ابن الأثير، النهاية: 1097/1، مادة (حيس).

أما حديث حفصة –المعارض- : فقد نقل ابن حجر الأقوال في نقده، فقـال: "واختلاف الأئمة في رفعه ووقفه، فقال ابن أبي حاتم عن أبيه: لا أدري أيهما أصح – يعني رواية يحيى بن أيوب عن عبد الله بن أبي بكر عن الزهري عن سالم، ورواية إسحاق بن حازم عن عبد الله بن أبي بكر عن سالم بغير وساطة الزهـري- لكـن الوقف أشبه[1]. وقال أبو داود: لا يصح رفعه. وقال الترمذي: الموقـوف أصـح[2]. ونُقل في العلل عن البخاري أنه قال: هو خطـأ، وهـو حـديث فيـه اضـطراب، والصحيح عن ابن عمر موقوف، وقال النسائي: الصواب عندي موقوف ولم يـصح رفعه، وقال أحمد: ما له عندي ذلك الإسناد" [3].

والراجح: أنه صحيح مرفوع؛ لأن رواية رفعه هي روايـة ثقـات، وثقهـا الأكثرون؛ ولأنها رواية فيها زيادة، والزيادة من الثقات مقبولة ما دام لم تنافِ المزيد عليه.

وبذلك قال: الدار قطني[4]، والبيهقي[5]، والخطـابي[6]، والنـووي[7]، وابـن الجوزي[8]، وابن القيم[9]، والشوكاني[10]، وابن حزم[11].

---

(1) أنظر: ابن أبي حاتم، علل ابن أبي حاتم: 1 / 518، رقم (654).

(2) أنظر الترمذي، سنن الترمذي، 3 / 108، رقم (730).

(3) العسقلاني، تلخيص الحبير: 188/2.

(4) أنظر: الدارقطني، سنن الدارقطني: كتاب الصيام، باب تبييت النية من الليـل وغيـره، 171/2-172، رقم (1 و 3).

(5) أنظر: البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب الصيام، باب الدخول في الـصوم بالنيـة، 202/4-203، رقم (7697 و 7701).

(6) أنظر: الخطابي، معالم السنن: 115/2.

(7) أنظر: النووي، المجموع: 481/7.

(8) أنظر: ابن الجوزي، التحقيق: 66/2.

(9) أنظر: ابن القيم، حاشية ابن القيم: 89/7.

(10) أنظر: الشوكاني، نيل الأوطار: 121/3.

(11) أنظر: ابن حزم، المحلى: 162/6.

وقال الشوكاني: "وقال البيهقي: رواته ثقات، إلا أنه روي موقوفاً[1]. وقال الخطابي: أسنده عبد الله بن أبي بكر، وزيادة الثقات مقبولة[2]. وقال ابن حزم: الاختلاف فيه يزيد الخبر قوة[3]. وقال الدار قطني: كلهم ثقات[4] "[5].

وعلى فرض رجحان وقفه: فإن له حكماً كحكم المرفوع؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم لا يقولون مثل هكذا أحكام تخص العبادات من تلقاء أنفسهم ما لم يكن سمعوه من النبي ﷺ.

وجه التعارض:-

أن الحديث المعارض يدل على أن مطلق الصيام لا يصح إلا بنية مبيتة من الليل، حيث قال {من لم يبيت الصيام من الفجر فلا صيام له}.

بينما الحديث المعارض يدل على أنه يصح بنية ولو بعد الليل، حيث قال في أول النهار لما لم يجد ما يأكله: {فإني إذن أصوم}.

الخلاف الفقهي:-

اختلف الفقهاء في مسلك دفع التعارض في هذه المسألة إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: التوفيق.

وجه التوفيق:

هو تخصيص عام الحديث المعارض بخاص الحديث المعارض.

إلا أنهم اختلفوا في وجه هذا التخصيص، إلى رأيين:

---

(1) أنظر: البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب الصيام، باب الدخول في الصوم بالنية، 202/4-203، رقم (7697 و 7701).

(2) أنظر: الخطابي، معالم السنن: 115/2.

(3) أنظر: ابن حزم، المحلى: 162/6. قال الشوكاني: "وإنما قال ابن حزم أن الاختلاف يزيد الخبر قوة: لأن من رواه مرفوعا فقد رواه موقوفا باعتبار الطرق". الشوكاني، نيل الأوطار: 121/3.

(4) أنظر: الدارقطني، سنن الدارقطني: كتاب الصيام، باب تبييت النية من الليل وغيره، 171/2-172، رقم (1 و 3).

(5) الشوكاني، نيل الأوطار: 120/3-121.

الرأي الأول:

العمل: بالحديث المخصوص المعارض بما خص به، من جواز عدم تبييت النية في النفل.

والعمل بعموم الحديث المعارض فيما بقي منه، من وجوب تبييت النية في صيام الفرض المعين وغير المعين، ما عدا ما خُص منه وهو النفل.

وبه قال: جمهور الشافعية، والحنابلة[1].

ويحتمل أن وجه ذلك عندهم: أن قوله {لا صيام} في الحديث المعارض: عام؛ لكونه نكرة في سياق النفي[2]؛ فـ"صيام" نكرة سبقها حرف النفي "لا"، فشمل هذا العموم كل أفراد الصيام، سواء كان نفلاً، أم فرضاً معيناً كرمضان، أم غير معين كالنذور والكفارات وقضاء رمضان.

أما الحديث الثاني المعارض: فجاء على وجه خاص، وهو صوم النفل. ويدل عليه: أن النبي ﷺ كان مستعداً للإفطار لو وجد ما طلبه، ولو كان فرضاً لما طلب شيئاً.

أما وجه كون هذه الحادثة كانت نهاراً: هو قوله في رواية أخرى لهذا الحديث أخرجها الترمذي وحسنها:{أعندكِ غداء؟}[3] وهي زيادة ثقة مقبولة.

والغداء –بفتح العين– اسم لما يؤكل قبل الزوال عرفاً. أو هو لغة: من الغداة، والغداة: هي من صلاة الفجر إلى غروب الشمس.

ثم إن قوله {فإني إذاً صائم}، بعد سؤاله عن الطعام: قرينة على أن ذلك كان نهاراً، وإلا فلا علاقة لتقريره بالصيام بعدم وجود الطعام لو كان ذلك مساءاً.

---

(1) أنظر: الغزالي، الوسيط، 2 / 518 – 520؛ النووي، المجموع، 7 / 480 وما بعدها و 497 – 500؛ الماوردي، الحاوي الكبير، 3 / 400 – 402؛ ابن قدامة، المغني، 4 / 333 وما بعدها؛ ابن مفلح، الفروع، 3 / 38 – 39؛ ابن مفلح، المبدع، 2 / 421 – 422؛ الزركشي، شرح مختصر الخرقي،2/563–565و567–568.

(2) أنظر: المحلى، جمع الجوامع، 1 / 413.

(3) أنظر: الترمذي، سنن الترمذي: كتاب الصيام، باب صيام المتطوع بغير تبييت،11/3، رقم (734).

وأما وجه كون النية فيه لم تبيت: هو ما ذكره الماوردي والزركشي من "أن التماسه الطعام ليأكل، دليل على أنه كان مفطراً، إذ لو كان صائماً ما التمس طعاماً ولا أهم بالإفطار"[1].

وكذلك ذكرا: أنه من المعلوم، أن "إذن" في قوله {إني إذاً صائم}: للابتداء والاستثناء، لا لما مضى وتقدم[2].

ويفسر تأويلهما هذا: قوله في رواية أخرجها البيهقي بإسناد صحيح[3]: {إذن أصوم} [4].

وهذا الوجه مقبول.

إلا أن الوجه الأول الذي ذكراهما من أنه لو كان صائماً ما التمس طعاماً ولا هم بالافطار، مردود بما ورد في الحديث المعارض من أن النبي ﷺ أتى أهله يوماً فقالوا له: أهدي لنا حيس، فقال: {أرينيه، فلقد أصبحت صائماً} فأكل. حيث دل على أنه كان صائماً، فهم بالافطار وفطر.

فيكتفى بالوجه الثاني دليلاً على أنه لم يبيت النية.

ورد على الاستدلال بحديث حفصة: بأنه "لا يرفعه الحفاظ الذين يروونه عن ابن شهاب، ويختلفون فيه اختلافاً يوجب اضطراب الحديث بما هو دونه "[5].

وعلى فرض عدم الاختلاف في رفعه: فإنّه محمول على نفي الفضيلة والكمال، كقوله عليه الصلاة والسلام: {لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد}. أو هو نهي

---

(1) الماوردي، الحاوي الكبير، 3 / 406. الزركشي، شرح مختصر الخرقي، 2 / 567 – 568.

(2) أنظر المرجعين السابقين.

(3) أنظر: البيهقي، سنن البيهقي الكبرى.

(4) أنظر: النووي، المجموع، 7 / 500.

(5) الطحاوي، شرح معاني الآثار، 2 / 55.

عن تقديم النية على الليل، فإنه لو نوى قبل غروب الشمس أن يصوم غداً: لا يصح[1].

ويجاب: بأن كون حديث حفصة مضطرباً غير مسلم به، فقد سبق في الكلام عن درجة الحديث: رجحان رفعه، ورفع الاضطراب منه.

أما حمله على نفي الفضيلة والكمال: فهو مردود وغير مسلم به أيضاً؛ لأن اللفظ يجب أن يحمل على حقيقته.

فبما أنه لا يمكن حمل الصيام هنا على الحقيقة اللغوية؛ ذلك لأنه لا يصح نفي الصيام اللغوي؛ لأن الصيام اللغوي قائم وواقع في الخارج لا ينتفي: وجب حمله على الحقيقة الشرعية، والحقيقة الشرعية يمكن انتفاؤها.

أما إذا لم يمكن حمله على الحقيقة؛ وذلك بأن "دل دليل على أنه لا يتوجه النفي إليها: كان توجهه إلى الصحة أولى؛ لأنها أقرب المجازين، إذ توجيهه إلى نفي الصحة يستلزم نفي الذات حقيقة، بخلاف توجيهه إلى الكمال، فأنه لا يستلزم نفي الذات. فكان توجيهه إلى الصحة أقرب المجازين إليها "[2].

أما حمله على النهي عن تقديم النية عن الليل: فهو مردود أيضاً؛ لأنه كما يحتمل ذلك، يحتمل أيضا تأخيره عن الليل؛ لأن الليل هو من الغروب إلى الفجر. فكان تأويلكم هذا بعيداً لا دليل عليه. والحديث ظاهر وواضح، حيث أن كلمة "تبييت" تبين أن المراد أن يكون قبل الفجر، وهذا المراد يبين عدم قصد ما قبل المغرب.

الرأي الثاني:

العمل بالحديث المخصوص –المعارض- بما خُص به من جواز عدم تبييت النية في صيام النفل والفرض المعين.

والعمل بالحديث العام –المعارض– فيما بقي منه من وجوب تبييت النية في صيام الفرض غير المعين.

---

(1) أنظر: الزيلعي، تبيين الحقائق، 2 / 150؛ السرخسي، المبسوط، 3 / 62؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 2 / 279؛ المرغيناني، الهداية، 1 / 143، الموصلي، الاختيار، 1 / 164.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول، 564.

وبه قال الحنفية[1].

ووجه ذلك: هو كما تقدم في الرأي الأول، إلا أنهم زادوا تخصيص الحـديث العام بمخصصات أخرى، وقالوا بأنه مخصص أيضاً بالصيام غير المعين. وهو ما كان واجباً في الذمة، كالقضاء والكفارات والنذور.

واستثني من ذلك: الصيام المعين، وهو ما لم يكن واجباً في الذمة، كرمضان، أو نَذْر أيام معينة[2].

والمخصصات الأخرى التي أخرجت الصيام المعين هي:

1- عن ابن عباس رضي الله عنه: "أن الناس أصبحوا يوم الشك، فقدم أعرابي وشـهد برؤية الهلال، فقال عليه الصلاة والسلام: {أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؟} فقال: نعم، فقال عليه الصلاة والسلام: {الله أكبر يكفي المـسلمين أحـدكم}، فـصام وأمـر بالصيام، وأمر منادياً فنادى: ألا من أكل فلا يأكل بقيـة يومـه، ومـن لـم يأكـل فليصم"[3].

وجه الاستدلال: أنه صام وأمر بالصيام نهاراً، بدليل أنه أمـرهم بالامـساك –ولا يكون ذلك إلا بعد الفجر– ولم يكونوا قد نووا الصيام من الليل. وكان ذلك في رمضان –وهو فرض معين– فكان مخصصاً لعموم الحديث المعارض.

ويرد: بأن حديث ابن عباس: لا وجود له بهذا اللفظ، لا في الصحاح، ولا في المسانيد، ولا في السنن بل هو مما يذكره بعض فقهاء الحنفية في كتبهم.

وإنما الموجود هو بلفظ: "أن أعرابياً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: إني رأيت الهلال. فقال: {أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؟} قال: نعم. فنادى: {أن صوموا}"[4].

---

(1) أنظر: الجصاص، أحكام القرآن، 1 / 243؛ ابن نجـيم، البحـر الرائـق، 2 / 279؛ السرخسي، المبسوط، 3 / 62؛ الموصلي، الاختيار، 1 / 164؛ المرغيناني، الهداية، 1 / 143؛ الطحاوي، شرح معاني الآثار، 2 / 54 – 58.

(2) أنظر: ابن نجيم، البحر الرائق، 2 / 279؛ السرخسي، المبسوط، 3 / 62.

(3) أنظر: الموصلي، الاختيار، 1 / 164؛ المرغيناني، الهداية، 1 / 143.
وسيأتي تخريجه بلفظه الصحيح؛ لأنه بهذا اللفظ غير مخَرج.

(4) أخرجه الدار قطني، سنن الدار قطني، كتاب الصيام، 2 / 158، رقم (11).

ومع ذلك: فهو حديث ضعيف؛ لأن فيه سِماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس. ورواية سِماك عن عكرمة مضطربة[1]. فتارة تروى موصولة وتارة مرسلة، وأكثر من خرجوا له رجحوا الرواية المرسلة، كالترمذي[2]، والنسائي[3].

وقال ابن حجر: "وقد تغير بأَخَرَةٍ فكان ربما تلقن"[4].

وعلى فرض صحته، أو صحة معناه بحديث ابن عمر الصحيح[5]، والذي نصه: "تراءى الناس الهلال، فأخبرت النبي ﷺ أني رأيته، فصام وأمر الناس بالصيام"[6]: فإنه بهذا اللفظ: لا يصلح للاستدلال به على جواز النية بعد الفجر؛ لأنه كما يحتمل ذلك فإنه يحتمل أيضاً أن الأمر بالصيام كان قبل الفجر. وهذا أولى بالتأويل؛ لأنه هو الغالب، حيث الرائي يرى الهلال مساءً، فيخبر المتولي على الأمر بالصيام، فيأمر الناس مساءً بالصيام غداً.

وهذا ما تؤيده الروايات الأخرى والتي أخرجها الدار قطني نفسه[7]، وكذلك غيره[8]. وفيها: {فنادى أن صوموا غداً} أو {فليصوموا غداً}. وهذا يدل على أن الأمر كان مبيتا قبل الفجر.

---

(1) أنظر: العسقلاني، تقريب التهذيب، حرف السين، ص196، رقم (2624).

(2) أنظر: الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الصوم، باب ما جاء في الصوم بالشهادة، 3 / 75، رقم (691).

(3) أنظر: النسائي، سنن النسائي: كتاب الصيام، باب قبول شهادة الرجل الواحد على هلال شهر رمضان، 131/4 و 132، رقم (2114 و 2115).

(4) العسقلاني، تقريب التهذيب، حرف السين، ص196، رقم (2624).

(5) أنظر: العسقلاني، تلخيص الحبير، 2 / 187؛ الزيلعي، نصب الراية، 2 / 436.

(6) أنظر: أبا داود، سنن أبي داود، كتاب الصيام، باب في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان، 2 / 715، رقم (2342).

(7) أنظر الدارقطني، سنن الدارقطني: كتاب الصيام، 158/2، رقم (8 و 9).

(8) أنظر: أبا داود، سنن أبي داود، كتاب الصيام، باب في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان، 2 / 715، رقم (2340)؛ الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الصوم، باب ما جاء في الصوم بالشهادة، 3 / 74، رقم (691)؛ النسائي، سنن النسائي، كتاب الصيام، باب قبول شهادة الرجل الواحد على هلال شهر رمضان، 4 / 131 – 132؛ ابن ماجه،

وعلى فرض التسليم بأن ذلك كان نهاراً: فقد رد المباركفوري أيـضاً: بأنـه "إنما صحت النية في النهار في صورة شهادة الأعرابي برؤية الهلال؛ لأن الرجوع إلى الليل غير مقدور، والنزاع فيما كان مقدوراً، فيخَص الجواز بمثل هذه الصورة، أعني: من انكشف له في النهار أن ذلك اليوم من رمضان، وكمن ظهر له وجـوب الـصيام عليـه مـن النهـار كـالمجنون يفيـق، والـصبي يحـتلم، والكـافر يسلم"[1].

ويجاب عن هذا: بأن قولكم هذا يستلزم ثبوت دليل الخصوصية بمن كان غير عالم بدخول يوم الصوم وعدم ثبوتها بمن صام رمضان ونام قبل غروب الشمس ولم يستيقظ إلا بعد طلوع الفجر، إذ لا فرق. مع أنكم تقولون بقضاء صيام النائم.

فلا يوجد دليل في الخصوصية فيبقى الحكم يشمل كل من فاتته النيـة قبـل الفجر، سواء كان عالما برمضان أم لم يعلم به.

2- عن سلمة بن الأكوع ﷺ قال: أمر النبي ﷺ رجلاً من أسلم {أن أذن في الناس أن من كان أكل فليصم بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم، فإن اليوم يوم عاشوراء}. متفق عليه واللفظ للبخاري[2]، [3]

وجه الاستدلال: أن صوم يوم عاشوراء كان فرضاً، وهو يوم معين، فأمر ﷺ في أول اليوم –وهو جائز بعد الفجر– بصيام ما تبقى منه، فدل على جواز النية بعد الفجر في صوم المعين. ولو كان تبييت النية شرطاً أو ركناً لصحته: لمـا أمـرهم بالصيام. فكان مخصصاً لعموم الحديث المعارض[4].

ورد من ثلاثة وجوه:

سنن ابن ماجه، كتاب الصيام، باب ما جاء في الشهادة على رؤية الهـلال، 1 / 529، رقم (1652).

(1) المباركفوري، تحفة الأحوذي، 3 / 428.

(2) أنظر: البخاري، صحيح البخاري. ومسلم

(3) أنظر: التهانوي، إعلاء السنن، 4 / 113 – 114، رقم (2457).

(4) أنظر: الجصاص، أحكام القرآن، 1 / 241 و 243.

الوجه الأول: أن كون صوم يوم عاشوراء كان واجباً: مخْتَلَفُ فيه، فمـنهم من لم يعتبر ذلك(1).

الوجه الثاني: أنه قد رد النووي والماوردي -على القول بأنه كان واجبـاً- : بأنه قد كان "ابتداء فرضه عليهم من حيث بلغهم ولم يخاطبوا بما قبله، كأهل قباء في استقبال الكعبة، فإن استقبالها بلغهم في أثناء الصلاة، فاستداروا وهم فيها من استقبال بيت المقدس إلى استقبال الكعبة، وأجزأتهم صلاتهم، حيث لم يبلغهم الحكم إلا حينئذ، وإن كان الحكم باستقبال الكعبة قد سبق قبل هذا في حق غيرهم ويصير هذا كمـن أصبح بلا نية ثم نذر في أثناء النهار صوم ذلك اليوم"(2).

وقال ابن القيم: "إن الواجب تابع للعلم. ووجوب عاشوراء إنمـا علـم مـن النهار، وحينئذ فلم يكن التبييت ممكناً. فالنية وجبت وقت تجدد الوجوب والعلم بـه، وإلاّ كان تكليفاً بما لا يطاق، وهو ممتنع. قالوا: وعلى هذا: إذا قامت البينة بالرؤيـة في أثناء النهار، أجزأ صومه بنية مقارنة للعلم بالوجوب"(3).

وأجاب الدكتور عبد الملك السعدي عن هذا بقوله: إن عاشوراء لـم ينـسخ صومه بدون بدل، بل نسخ إلى بدل وهو رمضان، وكمـا نُقِلـتْ الفرضـية إلـى رمضان: فإن ذلك يستلزم نقل ما يتوقف عليه صوم الفرض؛ لأنه نسخ من فـرض يوم إلى فرض شهر.

وقياسه على استقبال بيت المقدس ثم إلى الكعبة: قياس مع الفـارق؛ لأن أول الصلاة كانت باستقبال قبلة كما هو آخرها. فالشرط متحقق في كلا الصلاتين. أمـا هنا فأول الصيام كان خاليا من الشرط أصلا.

---

(1) أنظر: العسقلاني، فتح الباري، 4 / 307 وما بعدها؛ الشوكاني؛ المـاوردي، الحـاوي الكبير، 3 / 401؛ النووي، المجموع، 7 / 497؛ الحازمي، الاعتبار، 340 – 342.

(2) النووي، المجموع، 7 / 497 – 498 وانظر: الماوردي، الحاوي الكبير، 3 / 401.

(3) ابن القيم، زاد المعاد، 1 / 269 – 270.

وأما قول ابن القيم: "إن الواجب تابع للعام .. " : فإنه تأويل –كما ذكرنا في الدليل السابق- يحتاج إلى دليل يقطع الاحتمال؛ لأن الدليل إذا تطرقه الاحتمال بطل به الاستدلال[1].

الوجه الثالث: قال الماوردي: "إن صوم عاشوراء وإن كان فرضاً، فقد نسخ باتفاق العلماء، وإذا نسخ الحكم من شيء لم يجز أن يلحق به شيء قياساً أو استدلالاً"[2].

وأجاب الدكتور عبد الملك السعدي عن هذا الوجه بما ذُكِر سابقا: بأن صوم عاشوراء قد نسخ إلى بدل، فانتقلت الفريضة من يوم إلى شهر، فَنُسِخَ الحكم إلى ما هو أغلظ منه، وهو بهذا يلحق به جميع ما يتعلق به[3].[4]

ورد الآمدي على هذا الرأي أيضا بقوله: إن تأويل قوله {لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل} على أن المراد به هو صوم القضاء والكفارات والنذر: يكون تأويلاً بعيداً؛ لأن المتبادر إلى الذهن من إطلاق لفظ العموم: هو " الصوم الأصلي المتخاطب به –وهو الفرض والتطوع–، دون ما وجوبه بعارض، وقوعه نادر –وهو القضاء والنذر–. ولا يخفى أن إطلاق ما هو قوي في العموم، وإرادة ما هو العارض البعيد النادر، وإخراج الأصل الغالب منه: إلغاز في القول.

ولهذا: فإنه لو قال السيد لعبده: من دخل داري من أقاربي أكرمه. وقال: إنما أردت قرابة السبب دون النسب، أو ذوات الأرحام البعيدة دون العصبات القريبة: كان قوله منكراً مستبعداً"[5].

---

(1) أملاه الدكتور عبد الملك السعدي على الباحث في كانون الأول 2007م في مؤته/الأردن.

(2) الماوردي، الحاوي الكبير، 3 / 401 – 402.

(3) أنظر: الشوكاني، إرشاد الفحول: 619-621.

(4) أملاه الدكتور عبد الملك السعدي على الباحث في كانون الأول 2007م في مؤته/الأردن.

(5) الآمدي، الأحكام، 3 / 56.

وأجاب الدكتور عبد الملك السعدي: بأن من قال بعدم وجوب تبييت النية في الفرض المعين لم يصرف حديث حفصة {من لم يبيت الصيام ..} إلى القضاء والكفارات والنذر المطلق، بل إنما اعترفوا لعمومه لجميع أنواع الصوم ولم يجعلوه دالا على القضاء والكفارات والنذر المطلق، وبعد تخصيص صوم اليوم المعين بما تقدم من أدلة وبما سيأتي، انحصر الصوم بالباقي، فقالوا المراد به القضاء والكفارات والنذر المطلق.

وعلى هذا فإنه لا يصح قياسه على من قال لعبده من دخل داري من أقاربي أكرمه. فيكون قياسا مع الفارق(1).

الاستدلالات الأخرى لهذا الرأي:

1- قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾(2).

وجه الاستدلال: أن من لم ينو قبل الفجر: قد شهد الشهر، سواء عند الفجر أم بعده، فكان مشمولاً بالأمر بالصيام الذي في الآية، فوجب أن يجزيه إذا فعل ما أمر به(3).

وقد ذكر الدكتور عبد الملك السعدي بأنه يمكن أن يرد: بأن هذا الاستدلال هو من قبيل إشارة النص، وإشارة النص لا تعارض عبارة النص بقوله ﷺ {من لم يبيت الصيام ..}، بل ترجح العبارة عليها(4).

فأجاب: بأن إشارة النص يمكنها أن تخصص عبارة النص. وهنا لم تعارضها ولم تلغها بل خصصتها(5).

---

(1) أملاه الدكتور عبد الملك السعدي على الباحث في كانون الأول 2007م في مؤته/الأردن.

(2) البقرة، آية 185.

(3) أنظر: الجصاص، أحكام القرآن، 1 / 241.

(4) أنظر الترجيح بهذا الوجه: ص 132 من الرسالة.

(5) أملاه الدكتور عبد الملك السعدي على الباحث في كانون الأول 2007م في مؤته/الأردن.

2- قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ﴾ إلى قوله ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [1].

وجه الاستدلال: أنه "أباح للمؤمنين الأكل والشرب والجماع في ليالي رمضان إلى طلوع الفجر، وأمر بالصيام عنها بعد طلوع الفجر متأخراً عنه؛ لأن كلمة (ثـم) للتعقيب مع التراخي، فكان هذا أمراً بالصوم متراخياً عـن أول النهـار، والأمـر بالصوم أمر بالنية إذ لا صحة للصوم شرعاً بدون نية، فكان أمـراً بالـصوم بنيـة متأخرة عن أول النهار، وقد أتى... بالمأمور به، فيخرج عن العهدة"[2].

وقد يرد: بأن الصوم في الآية إنما هو الصوم اللغوي الـذي هـو مجـرد الامساك، لا الصوم الشرعي.

فأجيب: إن الصوم هنا الذي هو بالمعنى اللغوي: صار صوماً شـرعياً؛ لأن النبي ﷺ أمر بالصيام لمن أكل أول النهار من غير عذر ولم ينو الصيام مع إيجابـه القضاء بقوله: {من أكل فليصم بقية يومه، ومن لم يأكل فليتم صومه} فسماهما صوماً علـى السواء، فصار شرعياً مع كونه لغوياً"[3].

وقد ذكر الدكتور عبد الملك السعدي أنه يمكن أن يرد أيضا: بأن (ثم) هنا لا تفيد المهلة للصوم؛ لأن نص الحديث يدل على أن الصوم يبدأ من الفجر.

بل إنما تفيد المهلة هنا في إتمام الصوم وعدم قطعه؛ لأنه قال ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا﴾ ولم يقل "ثم صوموا".

وعلى هذا فإنه إذا دخل الفجر ولم ينو الصيام: فإنه يجب عليه إتمام الـصيام بالآية، لا الصيام. وعليه أن يقضي يوما آخر.

---

(1) البقرة، آية 187.

(2) الكاساني، بدائع الصنائع، 2 / 230 – 231 وانظر: الجصاص، أحكام القـرآن، 1 / 283؛ العيني، عمدة القاري، 10 / 436.

(3) أنظر: الجصاص، أحكام القرآن، 1 / 483.

فأجاب: بأن الإتمام في قوله ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ﴾ ينبغي أن يبنى على بداية صحيحة مما يدل على أن صوم اليوم المعين يبدأ من الفجر ولو تأخرت النية؛ لأنه لا يقال له إتمام إذا كانت البداية فاسدة بناءا على رأيكم[1].

3- قياساً على النفل حيث قالوا: إن اليوم المعين هو يوم صوم، "فالامساك في أول النهار يتوقف على أن يصير صوماً بالنية قبل الزوال، كالنفل. وهذا لأن الصوم ركن واحد، وهو الامساك من أول النهار إلى آخره، فإذا اقترنت النية بأكثره ترجح جانب الوجود على جانب العدم، فيجعل كاقتران النية بجميعه"[2].

ورد من وجهين:

الوجه الأول: أن قياسه على النفل قياس مع الفارق؛ لأن التطوع مبني على التخفيف، فيمكن فيه أشياء لا تمكن في الفرض، من ذلك: جواز الإفطار منه من غير سبب، وجواز عدم قضائه، وأنه يجعل فيه الصائم متقرباً إلى الله ببعض النهار؛ وذلك من وقت ما يؤدي ولا يحصل له مثل ذلك في الفرض.

ثم إنه قد ثبت الحديث الصحيح فيه –وهو حديث عائشة-، واستثناه من الفرض –والذي دل أيضاً على اختلافه عن الفرض- ، فوجب التوفيق بهذا بين ذلك كله[3].

الوجه الثاني: أن "التطوع سومح في نيته من الليل تكثيراً له، فإنه قد يبدو له الصوم في النهار، فاشتراط النية في الليل يمنع ذلك، فتسامح الشرع فيها، كمسامحته في ترك القيام في صلاة التطوع، وترك الاستقبال في السفر تكثيراً له، بخلاف الفرض"[4].

---

(1) أملاه الدكتور عبد الملك السعدي على الباحث في كانون الأول 2007م في مؤته/الأردن.

(2) السرخسي، المبسوط، 3 / 62 وانظر: المرغيناني، الهداية، 3 / 6015.

(3) أنظر: النووي، المجموع، 7 / 498؛ الماوردي، الحاوي الكبير، 3 / 402؛ ابن قدامة، المغني، 335/4.

(4) ابن قدامة، المغني، 335/4.

4- أما وجوب تبييت النية في صيام القضاء والنذور والكفارات؛ فلأن ما كان خارج رمضان هو "متعين للنفل موضوع له شرعاً، إلا أن يعينه لغيره. فإذا لم ينو من الليل صوماً آخر، بقي الوقت متعيناً للتطوع شرعاً فلا يملك تغييره. فأما هاهنا: فالوقت متعين لصوم رمضان، وقد صامه لوجود ركن الصوم وشرائطِهِ"[1].

الاتجاه الثاني: الترجيح.

والقول بوجوب تبييت النية في مطلق الصوم، سواء كان فرضاً أم نفلاً وبه قال: ابن عمرﷺ. وأبو الشعثاء جابر بن زيد التابعي، والليث والمالكية، والمزني وأبو يحيى البلخي من الشافعية[2].

وجه الترجيح:

يحتَملُ في وجه الترجيح عندهم: أن حديث حفصة: حديث واضح صريح في وجوب تبييت النية، وهو عام في كل صوم.

ولم يرد نص صريح واضح مثله يستثني بعض الصيامات منه.

أما حديث عائشة: فلم يعثر الباحث لأصحاب هذا الاتجاه على تعليق لهم عليه.

وقد ذكر المباركفوري في سبب ذلك: أنه قد يكون لم يبلغهم، حيث قال: "وقد عرفت ما ذهب إليه ابن عمر –رضي الله عنهما–، وجابر بن زيد، ومالك، وغيرهم؛ ولعل حديث عائشة المذكور لم يبلغهم"[3].

إلا أن الباحث قد عثر على تعليق لأحد المعاصرين الذين كتبوا في فقه المالكية –وهو الدكتور الصادق الغرياني– ولم ينسب ذلك أو يوثقه من أحد.

حيث قال: "فيمكن حمله على معنى: إنني إذن مستديم للصوم وسؤاله عن الطعام: إنما هو سؤال المتفقد لأهله"[4].

---

(1) الكاساني، بدائع الصنائع، 2 / 2031.

(2) أنظر: ابن عبد البر، الاستذكار؛ الشنقيطي، مواهب الجليل، 2 / 29 – 30؛ ابن رشد، بداية المجتهد، 1 / 304؛ النووي، المجموع، 7 / 486 و 499.

(3) المباركفوري، تحفة الأحوذي، 3 / 428.

(4) الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، 1 / 619.

وقال أيضاً: "ويجوز أن يكون النبي ﷺ نوى الصيام من الليل، ثم فكر في الافطار، فلما لم يجد طعاماً: أخبر عن استدامته للصوم الذي بدأه من الليل. وبذلك تنسجم الأدلة"[1].

وهو بهذا يكون قد تبع الشوكاني في قوله: "وأجيب عنه [أي حديث عائشة] بأنه قد كان نوى الصوم من الليل، وإنما أراد الفطر لما ضعف عن الصوم وهو محتمل، ولا سيما على رواية {فلقد أصبحت صائماً} [2] " [3].

ويرد على وجه ترجيحهم: بأنه قد سبق ذكر من بين وجه كون النبي ﷺ لم يبيت النية في هذا الحديث.

فقال الماوردي: "أن التماسه الطعام ليأكل: دليل على أنه كان مفطراً، إذ لو كان صائماً ما التمس طعاماً ولا أهم بالافطار"[4].

وأيضاً: قد سبق بيان: أن "إذن" في قوله {إني إذن صائم}: للابتداء والاستثناء، لا لما مضى وتقدم.

ويؤيد هذا التأويل أيضاً: عمل الصحابة وأقوالهم.

حيث عمل ابن عباس بمثل ذلك، وقال: "والله لقد أصبحت، وما أريد الصوم، وما أكلت من طعام ولا شراب منذ اليوم، ولأصومن يومي هذا"[5].

وقال ابن مسعود: "إذا أصبح أحدكم ثم أراد الصوم بعدما أصبح، فإنه بأحد النظرين"[6].

وروي مثل ذلك عن علي رضي الله عنه[7].

وفيها دلالة واضحة على عدم وجوب تبييت النية في النفل.

---

(1) الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته: 1 / 619.

(2) سبق تخريجه، أنظر هامش رقم (1) في ص 188 من الرسالة.

(3) الشوكاني، نيل الأوطار، 3 / 123؛ انظر الشوكاني، السيل الجرار، 2 / 116 – 117.

(4) الماوردي، الحاوي الكبير، 3 / 406.

(5) انظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار.

(6) انظر: المرجع السابق، 2 / 56.

(7) انظر: ابن أبي شيبيه، مصنف ابن أبي شيبية، 2 / 444، رقم (4).

والصحابة –في مثل هكذا أمور– لا يتكلمون من تلقاء أنفسهم أو اجتهادهم، بل لا بد أنهم أخذوها من النبي ﷺ.

أما قول الشوكاني: "وإنما أراد الفطر لما ضعف عن الصوم".

فقد رده الدكتور عبد الملك السعدي بقوله: بأن هذا الاحتمال، احتمال بعيد جداً. وذلك لوجهين:

الأول: أنه على فرض التسليم بحصول الضعف عنده: فإنه إذا أصابه: يلزمه بالافطار وعدم الاستمرار، ولو بتناول طعام من مكان آخر غير الطعام الموجود عند أهله، أو يشرب مشروباً؛ وذلك للضرورة. ولا يستمر؛ لأن الاستمرار سيزيد من ضعفه وهو غير جائز.

الثاني: أن حصول الضعف عنده: مستبعد؛ وذلك من خلال ما نعرف عن قدرته على كل عبادة، حيث ورد أن الله سبحانه وتعالى يطعمه ويسقيه في صيام الوصال، ولم يثبت عنه أنه ضعف عن عبادة، إلا عن القيام في الصلاة في مرض موته[(1)].

أما قول الشوكاني: " وهو محتمل لا سيما على رواية {فلقد أصبحت صائماً}":

فيرد: بأن قوله {فلقد أصبحت صائماً} : كان في يوم آخر يختلف عن اليوم الذي قال فيه {فإني إذن أصوم}؛ لأن نص هذه الرواية: هو ما سبق عن عائشة أم المؤمنين –رضي الله عنها– قالت: "دخل علي النبي ﷺ ذات يوم فقال: {هل عندكم شيء؟}. فقلنا: لا. قال: {فإني إذن صائم}. ثم أتانا يوماً آخر، فقلنا: يا رسول الله، أهدي لنا حيس. فقال: {أرينيه، فلقد أصبحت صائماً} فأكل"[(2)].

الراجح:-

---

(1) أملاه الدكتور عبد الملك السعدي على الباحث في تاريخ 1 / 11 / 2007م.

(2) سبق تخريجه انظر هامش رقم (1) في ص 188 من الرسالة

وهذه الرواية: هي مفسرة للرواية التي كانت قبلها في صحيح مسلم، والتي لم يتبين أن أكله للحيس كان في يوم آخر عن اليوم الذي لم يجد فيه ما يأكله. فالرواية الثانية فيها زيادة علم، وهي زيادة ثقة مقبولة، وهي مبينة على أن هاتين الروايتين هما حادثة واحدة وعلى يومين مختلفين.

يميل الباحث إلى رجحان الرأي الثاني من الاتجاه الأول؛ وذلك لما يأتي:

1- قوة استدلاله في حديث عاشوراء وفي آية ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ..﴾ وآية ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ..﴾ دون غيرها. وصمودها أمام الردود.

2- إن الرأي الأول أهمل دلالة بعض النصوص التي تدل على جواز النية بعد الفجر في الفرض المعين. والتي تُعد مخصصاتٍ من مخصصاتِ العموم.

3- إن الرأي الثاني أوسع توفيقا بين المتعارضين وبين أدلة أخرى، بخلاف الرأي الأول الذي تعارض رأيه مع دلالاتٍ أخرى.

4- ضعف استدلال الاتجاه الثاني، وعدم صموده أمام الردود، واشتماله على الترجيح. والتوفيق مقدم على الترجيح.

4. 3. 2 المسألة السادسة: حكم صوم أو إفطار المسافر.

الأحاديث المتعارضة:-

أولاً: الحديث المعارض:

" عن حمزةَ بنِ عمرٍو الْأسلَمِي رضي الله عنه، أنه قَالَ: يا رسولَ اللهِ، إني أجِد في قُوةً على الصيامِ في السفَرِ، فَهلْ علَي جناح؟فَقَالَ رسولُ اللهِ ﷺ: **{هِي رخصةٌ مِن اللهِ، فَمن أخذَ بِها فَحسن،ومن أحب أنْ يصوم فَلَا جناح علَيهِ}** رواه مسلِم[1]. وأصلُه في "الْمتفَق" مِن حدِيثِ عائِشةَ: أن حمزةَ بن عمرٍو سأَلَ..[2] "[3].

ثانياً: الحديث المعارض:

---

(1) مسلم، صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب التخيير في الصوم والفطر في السفر، ص 504، رقم (107/2599).
وأخرجه: النسائي، سنن النسائي: كتاب الصيام، ذكر الاختلاف على عروة في حديث حمزة فيه، 186/4، رقم (2303).

(2) أنظر: البخاري، صحيح البخاري: كتاب الصوم، باب الصوم في السفر والافطار، ص 219، رقم (1942 و 1943).

(3) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الصيام، ص 226، رقم (693).

" عن جابِرِ بنِ عبدِ ٱللهِ -رضِي ٱلله عنهما- : أَن رسولَ ٱللهِ ﷺ خرج عام ٱلْفَتحِ إِلَى مكةَ فِي رمضانَ، فَصـام حتى بلَغَ كُراع الْغمِيمِ ، فَصام ٱلناس، ثُم دعا بِقَدحٍ مِن ماءٍ فَرفَعه، حتى نظَر ٱلناس إِلَيهِ، فَشرِب، فَقِيلَ لَه بعد ذَلِك: إِن بعض ٱلناسِ قَد صام. فَقَالَ: **{أُولَئِك ٱلْعصاةُ ، أُولَئِك ٱلْعصاةُ}**.

وفِي لَفْظٍ: فَقِيـلَ لَه: إِن ٱلناس قَد شق علَيهِم ٱلصيام، وإِنما ينظُرونَ فِيمـا فَعلْت، فَدعا بِقَدحٍ مِن ماءٍ بعد ٱلْعصرِ، فَشرِب. رواه مسلِم [1] " [2].

وجه التعارض:-

أن الحديث في المعارض: يدل على أن الصوم أو الإفطار في السفر جائزان. حيث قال {هِي رخصةٌ}.

بينما الحديث في المعارض: يدل على أن الصوم في السفر غير جائز. حيث قال لمن بقي صائماً فيه {أولئك العصاة}.

الخلاف الفقهي:-

اختلف الفقهاء في مسلك دفع التعارض في هذه المسألة إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: النسخ.

وذلك بنسخ الحديث المعارض بالحديث المعارض. والقول بوجوب الإفطـار في السفر مطلقاً، وعدم جواز وصحة الصوم فيه.

وهو محكي عن: عمر، وابن عمر، وأبي هريرة، وعبد الرحمن بن عـوف، وابن عباس –على اختلاف عنه-، وسعيد بن جبيـر ﷺ. وبـه قـال: الزهـري، والنخعي، والحسن البصري[1] . [2]

---

(1) مسلم، صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطـر فـي شـهر رمـضان للمسافر، ص 501، رقم (90/2579 و 91/2580).

وأخرجه: الترمذي، سنن الترمذي: كتاب الصيام، باب كراهية الـصوم فـي الـسفر، 89/3، رقم (710). والنسائي، سنن النسائي: كتاب الصيام، باب ذكر اسـم الرجـل، 177/4، رقم (2263).

(2) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الصيام، ص 225-226، رقم(691 و 692).

وجه النسخ:

أن قوله ﷺ {أولئك العصاة}: دل على أن الصوم معصية؛ لأنه إنما يطلق لفظ العصاة على من يفعلون المعصية، فإذا كان الصوم معصية صار الفطر واجباً تجنباً للوقوع في المعصية. وهذا مغاير للحكم الذي كان يقول بالجواز، فكان ناسخاً له.

ويدل عليه: رواية عبيد الله بن عبدالله بن عتبة، عن ابـن عبـاس رضي الله عنه، أنـه أخبره: "أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح في رمضان، فصام حتى بلغ الكديد، ثـم أفطر. وكان صحابة رسول الله ﷺ يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره"[3].

فقوله "يتبعون الأحدث فالأحدث": دليل على أن آخر ما فعله ﷺ هو الإفطـار في السفر. وآخر ما يثبت يكون ناسخاً لما قبله إن كان الحكمان فيهما متضادين[4].

ورد من وجهين:

الوجه الأول: أنه إنما نسبهم إلى العصيان بقوله {أولئك العصاة}؛ لأنـه عـزم عليهم فخالفوه[5]. فالمعصية إنما كانت لمخالفتهم عزم النبي ﷺ عليهم لا لصيامهم.

ويحمل هذا الحديث أيضاً: على من تضرر بالصوم. ويؤيده قوله في الرواية الثانية في المعارض: "إن الناس قد شق عليهم الصيام"[6] وسيأتي بيـان ذلـك فـي الاتجاه الثاني.

قال الإمام النووي: "وهذا محمول على من تضرر بالصوم، أو أنهم أمـروا بالفطر أمرا جازماً لمصلحة بيان جوازه فخالفوا الواجب. وعلى التقديرين: لا يكون

---

(1) انظر: ابن عبد البر، الاسـتذكار، 39/4؛ ابـن قدامـة، المغنـي، 406/4؛ النـووي، المجموع، 436/7؛ العسقلاني، فتح الباري، 227/4؛ الشوكاني، نيل الأوطار، 162/3.

(2) وأشهر من قاله به: هم بعض أهل الظاهر ومنهم داود الظاهري، والأمامية انظر: ابـن حزم، المحلى، 392/4-405؛ الطباطبائي، مستمسك العروة الوثقى، 405/8-407.

(3) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر فـي شـهر رمـضان للمسافر، ص500، رقم(88/2573).

(4) انظر: ابن عبد البر، الاسـتذكار، 37/4-38؛ العـسقلاني، فـتح البـاري، 228/4؛ الشوكاني، نيل الأوطار، 160/3؛ ابن حزم، المحلى، 404/4.

(5) انظر: العسقلاني، فتح الباري، 228/4؛ والشوكاني، نيل الأوطار، 162/3-163.

(6) انظر: النووي، شرح صحيح مسلم، 232/7-233.

الصائم اليوم في السفر عاصياً إذا لم يتضرر به، ويؤيد التأويل الأول: قولـه فـي الرواية الثانية: "إن الناس قد شق عليهم الصوم"(1).

وحمل الإمام الشافعي الحديث المعارض على من يحتمل قلبه رخصة الله(2).

الوجه الثاني: أن رواية: "وكانوا يأخذون الأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ": هي رواية مسلم. وقد ذكر معها رواية أخرى تبين أن هذا القول إنما هو مـن كلام ابن شهاب الزهري. حيث قال: "حدثنا يحيى .. عن سفيان، عن الزهري بهـذا الإسناد مثله، قال يحيى: قال سفيان: لا أدري من قول من هو -يعني: وكان يؤخـذ بالآخر من قول رسول الله ﷺ-. حدثني محمد بن رافع ... عـن الزهـري بهـذا الإسناد. قال الزهري: وكان الفطر آخر الأمرين، وإنما يؤخذ من أمر رسول الله ﷺ بالآخر فالآخر ... وحدثني حرملة بن يحيى ... عن ابن شهاب بهذا الإسـناد مثـل حديث الليث قال ابن الشهاب: فكانوا يتبعون الأحدث فالأحدث من أمـره. ويرونـه الناسخ المحكم"(3).

وقال ابن حجر في الرد على ادعائهم النسخ بهذه الرواية: "وتُعقب أولاً .. من أن هذه الزيادة مدرجة من قول الزهري، وبأنه استند إلى ظاهر الخبر من أنـه ﷺ أفطر بعدما صام، ونسب من صام إلى العصيان، ولا حجة في شيء من ذلـك؛ لأن مسلماً أخرج من حديث أبي سعيد أنه ﷺ صام بعد هذه القصة في السفر، ولفظـه: "سافرنا مع رسول الله ﷺ الى مكة ونحن صيام، فنزلنا منزلاً، فقال النبي ﷺ: {إنكم قد دنوتم من عدوكم، والفطر أقوى لكم فأفطروا} فكانت رخصة، فمنّا من صام ومنا مـن أفطر، فنزلنا منزلاً فقال رسول الله ﷺ: {إنكم مصبحوا عدوكم فالفطر أقوى لكم فافطروا} فكانت عزيمة فأفطرنا. ثم لقد رأيتنا نصوم مع رسول الله ﷺ بعد ذلك في السفر"(4).

---

(1) النووي، شرح صحيح مسلم، 7/232-233.

(2) أنظر: الشافعي، اختلاف الحديث: 57.

(3) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر فـي شـهر رمـضان للمسافر، ص500، رقم(2574و2575و2576).

(4) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصوم، باب أجر المفطر فـي الـسفر إذا تـولى العمـل، ص305، رقم(102/2594).

وهذا الحديث نص في المسألة، ومنه يؤخذ الجواب عن نسبته ﷺ الصائمين إلى العصيان؛ لأنه عزم عليهم فخالفوا"[1].

وقال النووي في الرد على استدلالهم بهذه الرواية: "هذا محمول على ما علموا منه النسخ، أو رجحان الثاني مع جوازهما، وإلا فقد طاف ﷺ ببعيره، وتوضأ مرة مرة. ونظائر ذلك من الجائزات التي عملها مرة أومرات قليلة: لبيان جوازها، وحافظ على الأفضل منها"[2].

الاستدلالات الأخرى لهذا الاتجاه:

1- قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ﴾ [3].

وجه الاستدلال: "أن الله تعالى لم يفرض صوم الشهر إلا على من شهده، ولا فَرض على المريض والمسافر إلا أياماً أخر غير رمضان"[4]. فكان المعنى: ومن كان مريضاً أو على سفر، فعليه عدة، أو فالواجب عليه عدة من أيام أخر، فتجب العدة مباشرة عند الاتصاف بالسفر أو المرض، وإذا وجبت العدة على الشخص مباشرة امتنع الصيام. فكان ذلك عزمة[5].

ورد: بأن المعنى في الآية ليس كذلك، بل إنما هو: ومن كان مريضاً أو على سفر فأفطر لأجل المرض أو السفر، فالواجب عليه هو عدة من أيام أخر[6]. ويؤيد هذا المعنى: قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ﴾

---

(1) العسقلاني، فتح الباري، 228/4.

(2) النووي، شرح صحيح مسلم، 232/231/7.

(3) البقرة: آية185.

(4) ابن حزم، المحلى، 399/4.

(5) انظر: ابن عبد البر، الاستذكار، 45/4؛ وابن قدامة، المغني، 345/4؛والعسقلاني، فتح الباري، 227/4؛ والشوكاني، نيل الأوطار، 162/3.

(6) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 281/2؛ والعسقلاني، فتح الباري، 227/4؛ والشوكاني، نيل الأوطار، 162/3.

[1]، أي: ومن كان مريضاً أو به أذى من رأسه "فحلق: ففدية من صيام. ويدل على أن ذلك مضمر فيه: اتفاق المسلمين على أن المريض متى صام أجزأه ولا قضاء عليه إلا أن يفطر، فدل على أن الافطار مضمر فيه. وإذا كان كذلك: فذلك الضمير بعينه هو مشروط للمسافر كهو للمريض؛ لذكرهما جميعاً في الآية على وجه العطف، وإذا كان الإفطار مشروطاً في إيجاب العدة: فمن أوجب على المسافر القضاء إذا صام فقد خالف حكم الآية. واتفق الصحابة ومن بعدهم من التابعين وفقهاء الأمصار: على جواز صوم المسافر"[2].

ورد ابن عبد البر على استدلالهم بقوله "فكان ذلك عزمة": بأنه "لا دليل على ذلك؛ لأن ظاهر الكلام وسياقه يدل على الرخصة والتخيير. والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [3]. ودليل آخر: أن المريض الحامل على نفسه، إذا صام فإن ذلك يجزئ عنه، فدل ذلك على أنه رخصة له. والمسافر في المعنى مثله"[4].

2- عن جابر ﷺ، أن النبي ﷺ قال: {ليس من البر الصيام في السفر} متفق عليه[5].

وجه الاستدلال: أنه ما لم يكن من البر، فهو من الاثم؛ لأن مقابلة البر: الاثم فإذا كان آثماً بصومه لم يجزئه[6].

ورد: بأن نفي البر، لا يستلزم عدم صحة الصوم؛ لأنه يحتمل عدة احتمالات:

---

(1) البقرة، آية196.

(2) الجصاص، أحكام القرآن، 259/1.

(3) البقرة، آية 185.

(4) ابن عبد البر، الاستذكار، 45/4.

(5) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب قول النبي –صلى الله عليه وسلم- لمن ظلل عليه واشتد الحر: (ليس من البر الصوم السفر)، ص219، رقم(1946)؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب جواز الصيام والفطر في شهر رمضان للمسافر، ص501، رقم(92/2581).

(6) انظر: ظابن حزم، المحلى، 399/4-400؛ وابن عبد البر، الاستذكار، 43/4؛ والعسقلاني، فتح الباري، 227/4؛ والعيني، عمدة القاري، 70/11.

الأول: أن "هذا الحديث خرج لفظه على بعضٍ معينٍ، وهو رجل رآه رسول الله ﷺ وهو صائم قد ظُلِّلَ عليه وهو يجود بنفسه، فقال ذلك القول، أي: ليس البر أن يبلغ الإنسان بنفسه هذا المبلغ والله قد رخص له في الفطر"[1] فيحمل النهي على من تضرر وشق عليه الصوم وأبى قبول الرخصة[2].

وكامل لفظ الحديث السابق-الذي في الصحيحين- : "عن جابر بن عبدالله، قال: كان رسول الله ﷺ في سفر، فرأى زحاماً ورجلاً قد ظُلِّلَ عليه، فقال: {ما هذا؟} فقالوا: صائم، فقال: {ليس من البر أن تصوموا في السفر} أي: إذا بلغ الصوم من أحدكم هذا المبلغ[3].

قال النووي: "وهذه الرواية مبينة للروايات المطلقة {ليس من البر الصيام في السفر}، ومعنى الجميع فيمن تضرر بالصوم"[4].

وقد ذكر الشوكاني رواية أخرى لهذا الحديث أخرجها النسائي، وفيها زيادة تبين أن المراد هو عدم القبول بالرخصة، فقال: "وقد روى الحديث النسائي بلفظ:

---

(1) ابن عبد البر، الاستذكار، 44/4؛ والشافعي، اختلاف الحديث، 57.

(2) انظر: الشافعي، اختلاف الحديث:75؛ والشوكاني، نيل الأوطار، 163/3؛ والنووي، شرح صحيح مسلم، 233/7.

(3) وأجيب عن هذا الرد بأن اللفظ عام، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب انظر: ابن حزم، المحلى، 400/4.

ورد: بأن "السياق والقرائن تدل على التخصيص قال ابن دقيق العيد: وينبغي أن يتنبه للفرق بين دلالة السبب والسياق والقرائن على تخصيص العام وعلى مراد المتكلم، ويبين مجرد ورود العام على سبب، فإن بين المقامين فرقاً واضحاً، ومن أجراها مجرى واحداً لم يصب، فإن مجرد ورود العام على سبب: لا يقتضي التخصيص به، كنزول آية السرقة في قصة رداء صفوان. واما السياق والقرائن الدالة على مراد المتكلم: فهي المرشدة إلى بيان المجملات وتعين المحتملات". الشوكاني، نيل الأوطار، 163/3؛ وابن دقيق العيد، عمدة الأحكام مع شرحها إحكام الأحكام، 225/2.

(4) النووي، شرح صيح مسلم، 233/7.

{ليس من البر أن تصوموا في السفر، وعليكم برخصة الله التي رخص لكم} قـال ابـن القطـان: إسنادها حسن متصل -يعني الزيادة- ورواها الشافعي"(1).

وقال ابن عبد البر: "الدليل على صحة هذا التأويل صوم رسول الله ﷺ فـي السفر. ولو كان الصوم في السفر إثماً: كان رسول الله ﷺ أبعد الناس منه"(2).

الثاني: قال ابن حجر: "قال الطحاوي: المراد بالبر هنا:البر الكامل الذي هـو أعلى مراتب البر، وليس المراد به إخراج الصوم في السفر عن أن يكون براً؛ لأن الإفطار قد يكون أبر من الصوم إذا كان للتقوي على لقاء العدو مثلاً"(3).

الثالث: قال الشافعي: "ويحتمل: ليس من البر المفروض الـذي مـن خالفـه أثم"(4).

3- عن عبد الرحمن بن عوف مرفوعاً: {الصائم في السفر كالمفطر في الحضر} (5).

---

(1) الشوكاني، نيل الأوطار، 163/3.

(2) ابن عبد البر، الاستذكار، 44/4.

(3) العسقلاني، فتح الباري، 229/4؛ والطحاوي، شرح معاني الآثار، 63/2-64.
قال ابن عبد البر: "ونظير هذا من كلامه ﷺ: (ليس المسكين بالطواف الذي ترده التمرة والتمريات)قيل: فمن المسكين؟ قال: (الذي سئل ولا عليه) وقالت عائشة: إن المـسكين ليقف على بابي ... الحديث. ومعلوم أن الطواف مسكين، وأنه من أهل الصدقة؛ لقولـه عز وجل: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾ [التوبة:60]. واجمعوا أن الطواف مـنهم، فعلم أن قوله ﷺ (ليس المسكين بالطواف) معناه: ليس السائل بأشد الناس مـسكنة، لأن المتعفف الذي لا يسأل الناس أشد مسكنة منه. وكذلك قوله ﷺ: (ليس من البر الصيام في السفر)؛ لأن الفطر فيه بر أيضاً لمن شاء أن يأخذ برخصة الله تعالى، وقد قال ﷺ: (إذا وقف المسكين على باب أحدكم فليبره ولو بتمرة). ابن عبد البر، الاستذكار، 44/4-45 وانظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار، 64/2.

(4) الشافعي، اختلاف الحديث:57.

(5) انظر: ابن حزم، المحلى، 404/4؛ ابن قدامة، المغني، 406/4. والنووي، المجمـوع: 439/7. والشوكاني، نيل الأوطار: 163/3.

ورد: بأنه ضعيف لا يحتَج به؛ لأنه من رواية أبي سـلمة عـن أبيـه عبـد الرحمن بن عوف مرفوعاً -أخرجها ابن ماجه[1]-، وليس هو هذا المحفوظ عن أبي سلمة، إنما المحفوظ هو وقفه على عبد الرحمن بن عوف. وبهذا أخرجه النسائي[2].

وصحح وقفه: ابن أبي حاتم عن أبيه[3]، والدار قطني[4]، والبيهقي[5].

وقال ابن حجر: "ومع وقفه: فهو منقطع؛ لأن أبا سلمة لم يسمع من أبيه"[6].

وعلى فرض صحته: فإنه موقوف لا يناهض ما سيأتي في الاتجاه الثاني من المرفوع.

وقال ابن قتيبة: "ونحن نقول: إن هذا من قول رسول الله ﷺ كان لقوم رغبوا عن رخصة الله تعالى، وما وهب لهم من الرفاهة في الـسفر، وتجـشموا المـشقة والشدة فأعلمهم أن إثمهم في الصيام في السفر كإثمهم فـي الفطـر فـي الحـضر. وسماهم في حديث آخر عصاة؛ لتركهم قبول ما أنعم الله تعالى بهم ويسر فيه. ومن رغب عن يسر الله تعالى، كان كمن قصر في عزائمه ولذلك قال رسول الله ﷺ في صائم الدهر: {لا صام ولا أفطر}. وقال: {من صام الدهر ضيقت عليه جهنم}. وأمـا مـن سافر في الزمن البارد والأيام القصار، أو كان في كن وسـعة، وكـان مخـدوماً، فالصوم عليه سهل، فذلك الذي خيره النبي ﷺ بين الصوم والفطر، فقال: {إن شـئت فصم، وإن شئت فأفطر}" [7].

(1) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: كتاب الصيام، باب ما جاء في الافطار في الـسفر، 532/1، رقم (1666).

(2) النسائي، سنن النسائي: كتاب الصيام، باب ذكر قوله الصائم في السفر كـالمفطر فـي الحضر، 183/4، رقم (2284 و 2285 و 2286).

(3) ابن أبي حاتم، علل ابن أبي حاتم: 239/1، رقم (694).

(4) الدارقطني، علل الدارقطني: 282/4، رقم (564).

(5) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب الصيام، باب الرخصة في الـصوم فـي الـسفر، 244/4، رقم (7955).

(6) العسقلاني، فتح البـاري، 229/4. وانظـر: الزيلعي،نـصب الرايـة، 461/2-462؛ والعسقلاني، تهذيب التهذيب، 370/6.

(7) ابن قتبة، تأويل مختاف الحديث، 352-353.

وكذلك أخرجه الطبري مرفوعاً من طريق أبي سلمة عن عائـشة[1]، وهـو ضعيف أيضاً، لأن فيه ابن لَهيعةَ[2].

وأخرجه ابن عدي من وجه آخر وضعفه أيضاً[3].

4- عن أبي قلابة الجرمي، أن أبا أمية عمرو بن أمية الضمري أخبـره "أن رسول الله ﷺ قال له وقد دعاه إلى الغداء: {أخبرك عن المسافر أن الله وضع عنـه الـصيام ونصف الصلاة}. رواه النسائي [4]. [5]

وروي ذلك عن هانئ بن عبد الله بن الشخير عن أبيه مرفوعاً[6].

ورده الشوكاني: "بأنه مختلف فيه، كما قال ابن أبي حـاتم. وعلـى تـسليم صحته: فالوضع لا يستلزم عدم صحة الصوم في السفر، وهو محل النزاع[7].

وقال الجصاص بعد أن روى رواية أخرى لهذا الحديث فيها زيادة عليه تشير إلى ما قاله الشوكاني: "وأما قوله: {إن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل المرضع} [8] فإنما يدل على أن الفرض لم يتعين عليه الحضور للـشهر، وأن لـه أن يفطر فيه، ولا دلالة فيه على نفي الجواز إذا صامه، كما لم ينف جواز صوم الحامل والمرضع"[9].

---

(1) أنظر: ابن عدي، الكامل:144/4 وما بعدها.

(2) أنظر: العسقلاني، فتح الباري، 229/4.

(3) أنظر: ابن عدي، الكامل: 265/7.

(4) النسائي، سنن النسائي: كتاب الصيام، باب ذكر وضع الصيام عن المـسافر، 178/4-179، رقم (2267 و 2268 و 2269 و 2270 و 2271).

(5) انظر: ابن حزم، المحلى، 400/4.

(6) أخرجه: النسائي، سنن النسائي: كاب الصيام، باب ذكر اختلاف معاوية بن سلام وعلي بن المبارك في هذا الحديث، 182/4، رقم (2281).

(7) الشوكاني، نيل الأوطار، 164/3.

(8) أخرجه: الترمذي، سنن الترمذي: كتاب الصيام، باب ما جاء في الرخصة في الإفطار للحبلى والمرضع، 93/3، رقم (715).

(9) الجصاص،أحكام القرآن، 261/1.

وقد ذُكرت بعض الآثار التي يستدل بها لهذا الاتجاه، إلا أنها تحمل جميعها على ما حملت عليه هذه الأدلة[1].

وعلى فرض أنها لا تحتمل ذلك: فإنها من أقوال بعض الصحابة، وهي لا تناهض ما سيأتي من أدلة مرفوعة ثابتة.

ومن أقوال العلماء في رد استدلالات هذا الاتجاه جملة:

قال ابن عبد البر: " وأحاديث هذا الباب [أي التي ستأتي في الاتجاه الثاني] تدفع هذا القول، وتقضي بجواز الصوم المسافر إن شاء، وأنه مخير: إن شاء صام، وإن شاء أفطر؛ لأن رسول الله ﷺ صام في السفر وأفطر"[2].

وقال أيضاً: "ولا حجة لأحد من السنة الثابتة. وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه صام في السفر ولم يعب على من أفطر، ولا على من صام، فثبت حجته ووجب التسليم له"[3].

وقال النووي:"وأما الأحاديث التي احتج بها المخالفون: فمحمولة على من يتضرر بالصوم، وفي بعضها التصريح بذلك، ولا بد من هذا التأويل؛ ليجمع بين الأحاديث"[4].

الاتجاه الثاني: التوفيق.

والقول بجواز الإفطار في السفر، وكذلك جواز الصوم فيه من غير أثم إذا قوي عليه ولم يشق.

والقول أيضاً: بصحة الصوم فيه مع الأثم إذا شق عليه.

وبه قال: جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم. وعليه اتفاق المذاهب الأربعة[5].

---

(1) انظر: ابن عبد البر، الاستذكار، 46/4.

(2) ابن عبد البر، الاستذكار، 39/4.

(3) المرجع السابق، 42/4.

(4) النووي، المجموع، 439/7 وانظر: ابن قدامة، المغني، 407/4.

(5) أنظر: ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة: كتاي الصيام، باب من كره صيام رمضان في السفر وباب من كان يصوم في السفر ويقول هو أفضل وباب من قال مسافرون

وجه التوفيق:

هو تغاير الحال. حيث إن الحديثين المعارضين: هما في حـال الاسـتطاعة على الصوم في السفر وعدم المشقة؛ لأنهما يدلان صراحة علـى جـواز الـصيام وجواز الإفطار فيه.

وإن الحديث المعارض هو في حال المـشقة بالـصوم فـي الـسفر وعـدم الاستطاعة عليه. والذي يؤيده هو قول القائل في الرواية الثانية: "إن الناس قد شـق عليهم الصيام".

والحديث المعارض، محمول أيضاً على حـال عزمـهِ ﷺ علـيهم بـالفطر فخالفوه، وبذلك نسبهم إلى العصيان، أو وصفهم به لمخالفتهم إياه.

ولم يدل هذا الحديث على أن صيامهم كان باطلاً، ولو كان كذلك لثبت ذلـك، إلا أنه لم يثبت أنه ﷺ أمر من بقي صائماً بالإفطار لأن صومه بطل، ولم يثبت أنهم قضوا ذلك اليوم أو أمرهم بقضائه لبطلانه.

ولأجل ذلك قالوا بصحته مع الأثم دون بطلانه.

ورد على الاستدلال بحديث حمزة بن عمرو الذي في المعارض: بأن الثابـت مـن حديث حمزة أنه قال لرسول الله ﷺ: " إني امرؤ أسرد الصوم. أفاصوم في الـسفر؟ وكان كثير الصيام"[1].

وفيه دلالة على أنه إنما سأله عن صوم التطوع، وذلك بقرينة "أسرد الصوم" وصوم رمضان لا يعتبر سرداً. وصوم التطوع في السفر جـائز بخـلاف صـوم رمضان[2].

فيصوم بعض ويفطر بعض، 278/2-281. وابن عبد البر، الاسـتذكار: 39/4-46. والمرغيناني، الهداية: 152/1. والصاوي، بلغة السالك: 227/1. والـشربيني، مغنـي المحتاج: 437/1. وابن قدامة، المغني: 345/4-349.

(1) مسلم، صحيحة مسلم: كتاب الصيام، باب التخيير في الصوم والفطـر فـي الـسفر، ص504، رقم(104/2596و105/2597).

(2) انظر: ابن حزم، المحلى، 398/4.

ويجاب: بأن لفظ حديث حمزة المتقدم في المعارض: هو ثابت أيضاً، وبـأن قوله {هي رخصة}: "يشعر بأنه سأل عن صيام الفريضة، وذلك أن الرخـصة إنمـا تطلق في مقابلة ما هو واجب"[1].

وهي قرينة تدل على ذلك، والأخذ بها أولى من الأخذ بقرينة "أسرد الصوم"؛ لأن النبي الذي يؤيدها هو ما سيأتي من أدلة تخص الإفطار في رمضان.

الاستدلالات الأخرى لهذا الاتجاه:

1- عن عائشة –رضي الله عنها- أن حمزة بن عمرو الأسلمي قـال للنبـي ﷺ: "أأصوم في السفر؟ قال: {إن شئت فصم، وإن شئت فأفطر}" متفق عليه[2]، [3]

2- عن أم الدرداء قالت: قال أبو الدرداء رضي الله عنه: "لقد رأيتنا مع رسـول الله ﷺ في بعض أسفاره في يوم شديد الحر، حتى إن الرجل ليضع يده على رأسه من شدة الحر، وما منا أحد صائم إلا رسول الله ﷺ وعبدالله بن رواحة" متفق عليه[4]، [5]

وجه الاستدلال: أن إفطار الصحابة، وصيام النبي ﷺ وابن رواحـة، -فـي سفرة واحدة-: يدل على جواز الإفطار وجواز الصيام في السفر ولو كان الإفطـار ممنوعاً لأنكر النبي ﷺ على إفطار الصحابة، ولو كان الصيام ممنوعاً لما صام ﷺ وابن رواحة، وبخاصة في مثل هكذا حر.

ورد: بأنه ليس فيه أن ذلك كان في رمضان أصلاً، فيحتمل أن يكون تطوعاً، وبالتالي لا يصح الاستدلال به على جواز الصوم في السفر في رمضان[6].

---

(1) العسقلاني،فتح الباري،223/4.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب الصوم في السفر والإفطـار، ص219، رقم(1943)؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب التخيير في الصوم والإفطار في السفر، ص504، رقم(104/2596و105/2597).

(3) انظر: ابن عبد البر، الاستذكار، 38/4؛ النووي، المجموع، 437/7.

(4) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب 35، ص219، رقـم(1945)؛ مـسلم، صحيح مسلم،باب التخيير في الصوم والإفطار في السفر، ص504، رقم(109/2601).

(5) أنظر: النووي، المجموع، 438/7.

(6) أنظر: ابن حزم، المحلى، 397/4.

ويجاب: بأن هنالك رواية أخرى لهذا الحديث يرويها مسلم في صحيحه، تثبت أن صيامهم هذا كان في رمضان، ولفظها: "خرجنا مع رسول الله ﷺ في شهر رمضان في حر شديد، حتى إن كان أحدنا ليضع يده على رأسه من شدة الحر، وما فينا صائم إلا رسول الله ﷺ وعبدالله بن رواحة"[1].

وهذه الرواية فيها زيادة ثقة مقبولة غير منافية للمزيد عليه. فتعتبر مفسرة للروايات الأخرى.

وقد تقرر في الفصل الأصولي أن زيادة الثقة تقبل إذا كانت صحيحة، وكانت غير منافية للمزيد عليه؛ لأن في إعمالها إعمالاً للرواية الخالية منها وتوفيقاً معها.

أما العمل بالرواية الخالية منها دون العمل برواية الزيادة: فيه إسقاط لجزء من النص، وإسقاط جزء من النص مخالف لأصول الشريعة[2].

3- عن ابن عباس رضي الله عنه: "أن رسول الله ﷺ خرج إلى مكة في رمضان، فصام، حتى بلغ الكديد: أفطر، فأفطر الناس" متفق عليه[3].

4- عن ابن عباس رضي الله عنه قال:"خرج رسول الله ﷺ من المدينة إلى مكة، فصام حتى بلغ عسفان، ثم دعاء بماء فرفعه إلى يديه ليريه الناس، فأفطر، حتى قدم مكة وذلك في رمضان فكان ابن عباس يقول: قد صام رسول الله ﷺ وأفطر، فمن شاء صام ومن شاء أفطر" متفق عليه[4]. [5]

---

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب التخيير في الصوم والإفطار في السفر، ص504، رقم(108/2600).

(2) أنظر: ص 116 من الرسالة.

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب إذا صام أياماً من رمضان ثم سافر، ص219، رقم(1944)؛ ومسلم، صحيح مسلم، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر، ص500، رقم(88/2573).

(4) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب من أفطر في السفر ليراه الناس، ص219، رقم(1948)؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر، ص501، رقم(2577).

(5) انظر: النووي، المجموع، 438/7.

والقول الأخير لابن عباس-راوي الحديث وشاهد الحادثة-: يفسر الرواية الـسابقة - والتي هي حادثة واحدة مع حادثة هذه الرواية - ، ويوضح المراد من المسألة، وهو أن الإفطار ليس واجباً بفعل النبيﷺ هذا، بل إنما هو على الخيار.

5- وعنه ﷺ قال: "لا تعب على من صام، ولا على من أفطر، فقـد صـام رسول الله ﷺ وأفطر" رواه مسلم(1).

6- عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: "غزونا مع رسول الله ﷺ لست عـشرة مضت من رمضان. فمنا من صام، ومنا من أفطر. فلم يعب الصائم على المفطـر، ولا المفطر على الصائم" رواه مسلم(2).

وفي رواية: "كنا نغزو مع رسول الله ﷺ في رمضان. فمنا الـصائم ومنـا المفطر، فلا يجد الصائم على المفطر، ولا المفطر على الصائم. يرون أن من وجـد قوة فصام، فإن ذلك حسن. ويرون أن من وجد ضعفاً فأفطر، فإن ذلك حسن(3) ،(4)

7- عن حميد قال:"سئل أنسﷺعن صوم رمضان في السفر؟فقال:سـافرنا مـع رسول اللهﷺفي رمضان فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم"(5).

8- عن هشام بن عروة، عن أبيه، أنه كان يسافر في رمضان ونسافر معه: فيصوم عروة، ونفطر نحن. ولا يأمرنا بالصيام(6) ،(7)

---

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصوم، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمـضان للمـسافر، ص501، رقم(89/2578).

(2) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصوم، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمـضان للمـسافر، ص502، رقم(93/2584).

(3) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصوم، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمـضان للمـسافر، ص502، رقم(95/2587).

(4) انظر: النووي، المجموع، 438/7.

(5) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصوم، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمـضان للمـسافر، ص502-503، رقم(98/2589).

(6) أخرجه: مالك، موطا مالك برواية يحيى: كتاب الصيام، باب ما جاء في الـصيام فـي السفر، 295/1، رقم (655).

(7) انظر: ابن عبد البر، الاستذكار، 38/4.

9- عن أيوب قال: "دعا عمر بن عبد العزيز، سالم بن عبدالله، وعروة بن الزبير، فسألهما عن الصيام في السفر؟ فقال عروة: تصوم. وقال سالم: لا تصوم. فقال عروة: إنما أحدث عن عائشة. وقال سالم: إنما أحدث عن عبدالله بن عمر. فلما أمتريا قال عمر بن عبد العزيز: اللهم عَفْراً، أصومه في اليسر، وأفطره في العسر"[1]، [2]

ورد على جميع هذه الاستدلالات جملةً: بأن الروايات التي لم يأت فيها أن الصيام كان في رمضان: تحمل على صيام التطوع، والصيام تطوعاً للمسافر مباح مطلق لا محظور فيه، كما فعل ﷺ.

أما لو صح أن الصيام كان في رمضان: لكان ذلك منسوخاً بآخر أمره ﷺ وآخر فعله[3].

وذلك كما مر في الاتجاه السابق.

الراجح:-

يميل الباحث إلى الاتجاه الثاني؛ وذلك لما يأتي:

1- قوة استدلاله، وصمودها أمام ردود الاتجاه الأول.

2- ضعف استدلال الاتجاه الأول، وعدم صمودها أمام ردود الاتجاه الثاني.

3- إن فيه توفيقاً بين الأحاديث المتعارضة؛ وذلك ببيان تغاير الحال المعارض عن حال المعارِض.

أما الاتجاه الثاني: ففيه نسخ المعارض بالمعارِض، وأثبت النسخ بطريق غير متفق عليه بل مختلف فيه، حيث أثبته بمعرفة التاريخ عن طريق الاجتهاد لا عن طريق نص أو تصريح من صحابي إو إجماع. ومن قال " يتبعون الأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ" هو تابعي لأصحابي، ورده عمل الصحابة بعد واقعة هذا الحديث، فإنهم تابعوا الصوم في السفر بعدها.

---

(1) أخرجه: عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق: كتاب الصلاة، باب الصيام في السفر، 568/2، رقم (4489).

(2) انظر: ابن عبد البر، الاستذكار، 46/4.

(3) انظر: ابن حزم، المحلى، 394/4و397.

وقد سبق أن ما ثبت بطريق مختلف فيه وهو من قبيل الترجيح[1]، والتوفيق مقدم على الترجيح.

وقد تقدم أيضاً: أن مجرد إمكان التوفيق، فيه إشارة على عدم النسخ[2].

4. 3. 3 المسألة السابعة: صيام يوم الجمعة.

الأحاديث المتعارضة:-

أولاً: الحديث المعارض:

" وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ {ما من عبد يصوم يوما في سبيل الله إلا باعد الله بذلك اليوم عن وجهه النار سبعين خريفًا} متفق عليه، واللفظ لمسلم [3] " [4].

ثانياً: الحديث المعارض:

1- " عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: {لا تختصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي، ولا تختصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام، إلا أن يكون في صوم يصومه أحدكم} رواه مسلم [1] " [2].

---

(1) أنظر: ص 93-97 من الرسالة.

(2) أنظر: هامش رقم (2) في ص 82-83 من الرسالة.

(3) البخاري، صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب فضل الصوم في سبيل الله، ص 336، رقم (2840). ومسلم، صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب فضل الصيام في سبيل الله لمن يطيقه بلا ضرر ولا تفويت حق، ص 516 – 517، رقم (166/2681).

وأخرجه: أحمد، مسند أحمد: مسانيد المكثرين، مسند أبي سعيد الخدري، ص 769 و 793 و 811، رقم (11210 و 11560 و 11790). وابن ماجه، سنن ابن ماجه: كتاب الصيام، باب في صيام يوم في سبيل الله، 1 / 547، رقم (1717). والترمذي، سنن الترمذي: كتاب فضائل الجهاد عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في فضل الصوم في سبيل الله، 4 / 166، رقم (1622 و 1623). والنسائي، سنن النسائي: كتاب الصيام، باب ثواب من صام يوما في سبيل الله، 4 / 172 – 174، رقم (2245).

(4) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الصيام، باب صوم التطوع وما نهي عن صومه، ص 229، رقم (700).

2- " عن أَبِي هريرةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رسولُ اَللِهِ ﷺ {لَا يصومن أحدكُم يـوم اَلْجمعةِ، إلا أَنْ يصوم يوما قَبلَه، أو يوما بعده} متفَق علَيهِ[3] "[4].

وجه التعارض:-

أن الحديث المعارض: مطلق يدل على أن صيام أي يوم من أيام الاسبوع في سبيل الله -ويشمل ذلك: تفسير في سبيل الله بالجهاد أو بما هو أعم مـن ذلـك[5]-: صيامه مندوب، سواء كان منفرداً أم غير منفرد، وسواء وافق في يوم له عادة فـي صيامه أم لم يوافق.

بينما الحديث المعارِض: يدل على أنه لا يجوز صيام يوم الجمعة إلا أن يكون في صوم يصومه المسلم.

---

(1) مسلم، صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب كراهة صيام يوم الجمعة منفـردا، ص 512، رقم (148/2654).

(2) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الصيام، باب صوم التطوع وما نهي عن صـومه، ص 231، رقم (707).

(3) البخاري، صحيح البخاري: كتاب الصيام، باب صوم يـوم الجمعـة، ص 223، رقـم (1985). ومسلم، صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب كراهة صيام يوم الجمعة منفـردا، ص 512، رقم (147/2653).

والصحيح أنه –على منهج ابن حجر في التخريج في كتاب بلوغ المرام- أخرجـه الـسبعة. أنظر: أحمد، مسند أحمد: مسانيد المكثرين، مسند أبي هريرة، ص 715، رقم (10424). وأبو داود، سنن أبي داود: كتاب الصيام، باب النهي أن يخص يوم الجمعة بصوم، 2 / 320، رقم (2420). وابن ماجه، سنن ابن ماجه: كتاب الصيام، باب في صيام الجمعة، 1 / 549، رقـم (1723). والترمذي، سنن الترمذي: كتاب الصوم، باب في كراهية صوم يوم الجمعة وحده، 3 / 119، رقم (743). والنسائي، سنن النسائي الكبرى: كتاب الصيام، باب الرخصة في صيام يوم الجمعة، 2 / 142، رقم (2756).

(4) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الصيام، باب صوم التطوع وما نهي عن صـومه، ص 231 - 232، رقم (708).

(5) المقصود في قوله (في سبيل الله) هو الجهاد؛ لأن عبارة (في سبيل الله) إذا أطلقت يراد بها ذلك. وقال البعض هي أعم من ذلك، فتحتمل أيضا: من صام قاصـداً وجـه الله أو طاعته. أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 6 / 53.

الخلاف الفقهي: -

اختلف الفقهاء في مسلك دفع هذا التعارض في هذه المسألة إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: التوفيق.

وذلك بحمل مطلق الحديث المعارض على مقيد الحديث المعارض.

والقول بكراهة إفراد يوم الجمعة، إلا إذا صام يوماً قبله أو يوماً بعد، أو اتفق وقوعه في أيام له عادة بصومها، كيوم عرفة، أو يوم عاشوراء، أو صـيام سـيدنا داود، أو نذر صيام يوم قدوم فلان أو يوم شفائه فوافق يوم الجمعة، وغيـر ذلـك: فيجوز حينئذ إفراده بالصيام من غير كراهة[1].

وبه قال: الشافعية، والحنابلة، وبعض الحنفية –منهم أبو يوسـف- وبعـض المالكية[2].

وزاد المزني والماوردي عن الإمام الشافعي: أنه إذا أضعفه إفراد الصوم عن حضور الجمعة والدعاء فيها كره، وإذا لم يضعفه لا يكره[3].

وذكر التهانوي من الحنفية في "إعلاء السنن": أن هذا هو اتجاه الحنفية كاتجاه الجمهور، وأول قول مذهبه –الآتي– بالندب: بأنه ينـدب فيمـا عـدا اختـصاصه

---

(1) أنظر: النووي، المجموع: 7 / 707 – 709. والماوردي، الحاوي الكبير: 3 / 477 – 478. والنووي، شرح صحيح مسلم: 8 / 20. والعسقلاني، فـتح البـاري: 4 / 291. والعيني، عمدة القري: 11 / 150 – 151. وابن قدامة، المغنـي: 4 / 426 – 427. وابن الجوزي، التحقيق: 2 / 104 – 106. والشوكاني، نيل الأوطار:3/199–200.

(2) أنظر: النووي، المجموع: 7 / 707 – 709. والماوردي، الحاوي الكبير: 3 / 477 – 478. والنووي، شرح صحيح مسلم: 8 / 20. والعسقلاني، فـتح البـاري: 4 / 291. والعيني، عمدة القري: 11 / 150 – 151. وابن قدامة، المغنـي: 4 / 426 – 427. وابن الجوزي، التحقيق: 2 / 104 – 106. والشوكاني، نيـل الأوطـار: 3 / 199 – 200. وابن عابدين، رد المحتار: 2 / 412. والطحاوي، شرح معاني الأثار: 3 / 35 – 37. والتهانوي، إعلاء السنن: 9 / 170. والزرقاني، شـرح الموطـأ: 2 / 203. والكاندهلوي، أوجز المسالك: 5 / 244 – 245. والشنقيطي، مواهب الجليل:2 / 53.

(3) أنظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 3 / 478. والنووي، المجموع: 7 / 707.

بالصوم[1]؛ لأن النبي ﷺ: {لَا تختصوا} فيحمل المنع على من خصه. وما عدا ذلك فهو مندوب؛ للأحاديث التي تدل عليه –وسيأتي ذكرها في الاتجاه الثاني- .

وجه التوفيق:

يحتمل في وجه هذا التوفيق عندهم: أن الحديث المعارض جاء مطلقا في فضيلة صوم أي يوم من أيام الأسبوع دون قيد. والحديث المعارض جاء فيه النهي عن صيام يوم الجمعة. فيحمل مطلق الأول على الثاني. فيكون صيام أي من أيام الأسبوع فضيلة عدا يوم الجمعة ويوم السبت منفردين أو دون سبب –وسيأتي الكلام عن يوم السبت في المسألة التي تأتي- .

والظاهر أن النهي عن الإفراد فهم من قوله {لَا تختصوا} في الحديث المعارض. وفهم من أحاديث أخرى خارجة عنه ستأتي في سرد الأدلة الأخرى لهذا الاتجاه في هذه المسألة.

وعبارة {لَا تختصوا}، عامة؛ لأنها نكرة في سياق النفي، فتشمل كل إفراد، سواء كان لسبب أم لغير سبب. إلا أنه خُص بقوله ﷺ -في الحديث المعارض ذاته- : {إلا أنْ يكُونَ فِي صومٍ يصومه أحدكُم}.

فخرج من النهي: ما يصومه المسلم لسبب، كأن نذر صيام يوم قدوم فلان أو شفائه أو غير ذلك، فوافق يوم الجمعة. أو كان قد اعتاد على صيام تطوع مشروع، فوافق يوم الجمعة، كيوم عرفة، أو يوم عاشوراء، أو صيام سيدنا داود[2]؛ لأن قوله {إلا أنْ يكُونَ فِي صومٍ يصومه أحدكُم} يحتمل ذلك كله، فدخل فيه؛ لأنه صيام يصومه المسلم.

أما وجه قول الشافعي الذي نقله المزني –الذي هو خلاف المشهور عنه- : فبناه على إحدى العلل المستنبطة من هذا النهي، وهو أن النهي لأجل أن لا يضعف عن العبادة التي امتازت بها يوم الجمعة[3].

---

(1) أنظر: التهانوي، إعلاء السنن: 9 / 170.

(2) أنظر: ابن قدامة، المغني: 4 / 426 – 427. والعسقلاني، فتح الباري: 4 / 291. والعيني، عمدة القاري: 11 / 150 – 151. والشوكاني، نيل الأوطار: 3 / 199.

(3) أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 4 / 292.

ويرد: بأن كون عدم الضعف عن عبادة يوم الجمعة هو علة بحد ذاته غير مسلم به؛ لأن من شروط العلة أن تكون منضبطة[1]، وهي هنا غير منضبطة؛ لأن الضعف سيبقى مع صوم غيره معه ولا يزول[2].

ولا يقال بأنه يحصل بفضيلة صيام اليوم الذي قبله أو بعده جبر ما يحصل يوم صومه من فتور أو تقصير في العبادة[3]؛ لأن الجبران لا ينحصر في الصوم فقط، بل يحصل بجميع أفعال الخير. فيلزم منه جواز إفراده لمن عمل فيه خيراً كثيراً يقوم مقام صيام يوم قبله أو بعده، كمن أعتق فيه رقبة مثلاً. ولا قائل بذلك[4].

إلا أنه من الممكن –في هذه الحالة– : اعتبار عدم الضعف هو حكمة النهي لا علته وكذلك.

وأما وجه قول التهانوي من الحنفية من أن مذهبه إنما قال بالندب فيما عدا اختصاصه بالصوم وإذا اختصه كره: أن النبي ﷺ: {لَا تختصوا} فيحمل المنع على من خصه، وما عدا ذلك فهو مندوب؛ للأحاديث التي تدل عليه[5] –وسيأتي ذكرها في الاتجاه الثاني- .

والحق: أن جمهور الحنفية، يفهم من عباراتهم أنهم يقولون بالندب مطلقاً، ولا يفصلون كما فصل التهانوي، فكان تأويله عنهم بعيداً عن واقعهم.

قال إبراهيم الحلبي صاحب كتاب "ملتقى الأبحر" : "وصوم رمضان فريضة على كل مسلم مكلف أداءً وقضاءً. وصوم المنذور والكفارة: واجب وغير ذلك نفل..."[6].

---

(1) أنظر: السبكي، جمع الجوامع مع شرح المحلي: 238/2. والشوكاني، إرشاد الفحول: 687-688.

(2) أنظر: النووي، المجموع: 7 / 708. العسقلاني، فتح الباري: 4 / 292.

(3) أنظر: المرجعين السابقين.

(4) أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 4 / 292.

(5) أنظر: التهانوي، إعلاء السنن: 9 / 170.

(6) الحلبي، ملتقى الابحر: 1 / 196. وانظر: الموصلي، الاختيار: 1 / 161. والقفال، حلية العلماء: 3 / 214.

ومنهم من صرح بالندب، حيث قال الحصكفي في معرض كلامه عن الصيام: "وهو فرض كصوم رمضان... وواجب... والمندوب: كأيام البيض من كل شـهر، ويوم الجمعة ولو منفرداً..."[1].

واختلف أصحاب هذا الاتجاه في وصف حكم هذا النهي إلى رأيين:

الرأي الأول: أنه نهي تنزيه.

وهو مروي عن: أبي هريرة، وسلمان –رضي الله عنهما– في رواية عنهما. وبه قال: الزهري، وإسحاق، وأبو يوسف، والشرنبلالي، والطحطاوي[2] من الحنفية، وعياض والباجي والداوودي والشنقيطي من المالكية وهو رواية عن الإمام مالـك، والشافعية في المشهور والصحيح عنهم، وجمهور الحنابلة وهو الرواية الـصحيحة لأحمد[3].

---

(1) الحصكفي، الدر المختار: 2 / 83.

(2) هذه هي النتيجة التي يتفق بها الطحطاوي مع الجمهور، إلا أن مسلك دفـع التعـارض عنده فيها يختلف عنهم، حيث يفهم من العبارات التي نقلت عنه رأيه أنه يقول بالنسخ – والله أعلم– ووجه ذلك هو نسخ حديث {قلما كان يفطر يوم الجمعة} -رواه أحمد. أحمد، مسند أحمد: مسند المكثرين، مسند عبد الله بن مسعود ﷺ، ص 307، رقـم (3860)- بحديث النهي عن صومه، حيث قال في حاشيته على مراقي الفلاح: " ثبت بالسنة طلبه والنهي عنه، والآخر منهما النهي " . الطحطاوي، حاشية الطحطاوي على الدر المختار: 1 / 441.

فإن كان يقصد بقوله هذا النسخ، فهو مردود؛ لعدم وجود ما يدل على النسخ؛ لعدم توافر أي طريقة من طرق معرفته. ولم يذكر الباحث قوله هذا كاتجاه مـن اتجاهـات دفـع التعارض لأن الحديث الذي يراه منسوخاً بالحديث المعارض المذكور غير موجود فـي كتاب بلوغ المرام، والبحث مقيد بما هو مذكور فيه فقط.

(3) أنظر: برهان الدين، المحيط البرهاني: 2 / 193. والطحطاوي، حاشـية الطحطـاوي على الدر: 1 / 441. والكاندهلوي، أوجز المسالك: 5 / 244 وما بعدها. والزرقـاني، شرح الموطأ: 2 / 203. والشنقيطي، مواهب الجليـل: 2 / 53. والعـسقلاني، فـتح الباري: 4 / 292. والعيني، عمدة القـاري: 11 / 148 – 149. والـشوكاني، نيـل الأوطار: 3 / 200.

الرأي الثاني: أنه نهي تحريم.

وهو مروي عن علي، وأبي ذر -رضي الله عنهما- ، وأبي هريرة، وسلمان -رضي الله عنهما- في رواية أخرى عنهما. وبه قال: أحمد في خـلاف الـصحيح عنه، والمفهوم من عبارة ابن المنذر، وبعض الشافعية، وغيرهم[1].

الاستدلالات الأخرى لهذا الاتجاه:

1- عن محمد بن عباد بن جعفر "أنه سأل جابر بـن عبـد الله -رضـي الله عنهما- وهو يطوف بالبيت: أنهى رسول الله ﷺ عن صيام يوم الجمعة؟ فقال: نعـم ورب هذا البيت" متفق عليه، واللفظ لمسلم[2].

وفي رواية أخرجها البخاري معلقة[3]، ووصلها النسائي[4]: "أسمعت رسول الله ﷺ ينهى أن يفرد يوم الجمعة بصوم؟ قال: أي ورب الكعبة".

2- عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: {لا يصم أحدكم يوم الجمعة، إلا أن يصوم قبله أو يصوم بعده} متفق عليه، واللفظ لمسلم[5].

3- عن جويرية بنت الحارث ﷺ أن النبي ﷺ دخل عليها يوم الجمعة وهـي صائمة، فقال: {أصمت أمس؟} قالت: لا، قال: {تريدين أن تصومي غداً؟} قالت: لا، قال: {فافطري}. أخرجه البخاري[1]. [2]

---

(1) أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 4 / 292. والنووي، المجموع: 7 / 708. وابن حـزم، المحلى: 4 / 441 – 442. والعيني، عمدة القاري. 11 / 148 – 149. والـشوكاني، نيل الأوطار: 3 / 200.

(2) البخاري، صحيح البخاري: كتاب الصوم، باب صوم يـوم الجمعـة، ص223، رقـم (1984). ومسلم، صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب كراهة صيام يوم الجمعة منفـرداً، ص512، رقم (2652).

(3) سبق تخريجه في الهامش السابق.

(4) النسائي، سنن النسائي: كتاب الصيام، ذكر الاختلاف على عبد لملك بن عبد العزيز بن جريج في هذا الحديث، 2 / 140، رقم (2747).

(5) البخاري، صحيح البخاري: كتاب الصوم، باب صوم يـوم الجمعـة، ص223، رقـم (1985). ومسلم، صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب كراهة صيام يوم الجمعة منفـرداً، ص512، رقم (2653 / 147).

4- استدل الدكتور عبد الملك السعدي: بما روي عن ابن عباس –رضي الله عنهما- ، عن أم الفضل بنت الحارث –رضي الله عنها- : "أن ناساً اختلفوا عندها يوم عرفة في صوم النبي ﷺ، فقال بعضهم: هو صائم. وقال بعضهم: ليس بصائم. فأرسلت إليه بقدح لبن وهو واقف على بعيره فشربه " متفق عليه، واللفظ للبخاري[3].

وجه الاستدلال: أنه لو كان صوم يوم الجمعة يكره إفراده إذا كان وافق عادة له أو وافق صيام يوم مشروع محدد وليس نفلاً مطلقاً، كصوم يوم عرفة: لما شَكوا بذلك ولما ترددوا في كونه صائماً أو لا؛ لأنه يستبعد أن يصومه وهو مكروه. بل شَكوا في صيامه وهو محرم، فتبين أنه لم يصمه؛ لأنه محرم لا لأنه يوم جمعة منفرداً[4].

---

(1) البخاري، صحيح البخاري: كتاب الصوم، باب صوم يوم الجمعة، ص223، رقم (1986).

(2) أنظر جميع هذه الاستدلالات: العسقلاني، فتح الباري: 4 / 291. والشيرازي، المهذب مع جمع الجوامع: 7 / 706. والعيني، عمدة القاري: 11 / 150 – 151. وابن قدامة، المغني: 4 / 426 – 428. وابن الجوزي، التحقيق: 2 / 104 – 106. والشوكاني، نيل الأوطار: 3 / 198 – 201.

(3) البخاري، صحيح البخاري: كتاب الحج، باب الوقوف على الدابة بعرفة، ص188، رقم (1661). ومسلم، صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب استحباب الفطر للحاج بعرفات يوم عرفة، ص504، رقم (2602 / 110).

(4) أنظر: فتوى للدكتور عبد الملك السعدي في صوم يوم الجمعة والسبت منفرداً، بتاريخ 3 / ذو الحجة / 1427هـ - 23 / 12 / 2006م، في صفحتين. وقد يرد على هذا الدليل: بأنه يحتمل أنهم شكوا في صيامه أو عدمه لصيامه يوماً قبله وبذلك تنتفي الكراهة مما يجعل الصحابة يتساءلون هل صام الجمعة لأنه يوم وافق الوقوف فيه؟ فأفطر ليبين كراهة الصوم في الوقوف.

فيجاب: بأنه لو كان قد صام يوماً قبله -الذي هو يوم التروية- لنقل إلينا ذلك، وبخاصة أنه منسك من مناسك الحج، ومناسك الحج كان الصحابة ﵃ يتبعون النبي ﷺ فيها خطوة بخطوة وينقلون ذلك إلى غيرهم. ولاعتبر ذلك سنة من سنن الحج. وإلا بما حرص الصحابة في معرفة هل صام يوم الوقوف بعرفة في عرفة أو لا.

والذي يدل على أن يوم عرفة الذي وقف فيه النبي ﷺ هو يوم جمعة: هو ما روي في حديث آخر يبين ذلك، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "أن رجلاً من اليهود قال له: يا أمير المؤمنين: آية في كتابكم تقرءونها، لو علينا معشر اليهود نزلت لاتخذنا ذلك اليوم عيداً. قال: أي آية؟ قال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [1] قال عمر: قد عرفنا ذلك اليوم والمكان الذي نزلت فيه على النبي، وهو قائم بعرفة يوم جمعة" رواه البخاري[2].

ولهذا الاتجاه أحاديث أخرى، إلا أن معظمها ضعيفة الإسناد، لا داعي لذكرها، وما ذكر هو المعتمد، ويكفي للدلالة.

ومع ذلك: فإن تلك الأحاديث الضعيفة قد يتحسن متنها بهذه الأحاديث الصحيحة، على منهج بعض المحدثين وبعض الفقهاء.

الاتجاه الثاني: الترجيح.

وذلك بترجيح الحديث المعارض على الحديث المعارض.

والقول بجواز إفراد يوم الجمعة وعدم كراهيته.

وبه قال: جمهور الحنفية، وجمهور المالكية وهو الرواية المشهورة للإمام مالك وصرح أغلب أصحاب هذا الاتجاه بالندب[3].

---

(1) المائدة: آية 3.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب زيادة الإيمان ونقصانه، ص16، رقم (45).

(3) أنظر: الحصكفي، الدر المختار مع حاشية ابن عابدين: 2 / 83. والولوالجي، فتاوى الولوالجية: 1 / 231. وبرهان الدين، المحيط البرهاني: 2 / 393. والحلبي، ملتقى الأبحر: 1 / 196. والموصلي، الاختيار: 1 / 161. والقفال، حلية العلماء: 3 / 214. ومالك، الموطأ مع شرحه أوجز المسالك: 5 / 224. والدردير، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي: 1 / 534. والآبي، جواهر الإكليل: 1 / 153. والكاندهلوي، أوجز المسالك: 5 / 244 – 243. والزرقاني، شرح الموطأ: 2 / 203.

"قال يحيى: وسمعت مالكاً يقول: لم أسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن يقتدى به نهى عن صيام يوم الجمعة، وصيامه حسن، وقد رأيت بعض أهل العلم يصومه وأراه كان يتحراه"[1].

وجه الترجيح:

لم يعثر الباحث على تأويل لجمهور الحنفية للحديث المعارض، ولم يذكروه أصلاً في كتبهم.

وذلك إما لأنه لم يصلهم، وإما أنه لم يثبت عندهم. أو أنه قد ثبت عندهم، إلا أنهم قدموا الترجيح على التوفيق –كما هو منهجهم- ، وكان المعارض وما استدلوا به من غيره –الذي سيأتي- : أقوى عندهم وأثبت.

أما باقي الحنفية الذين ذكروا الحديث المعارض: فمنهم من أخذ به –كالاتجاه السابق– وخالف مذهبه، كأبي يوسف والطحاوي. ومنهم من أخذ به أيضاً ونسبه إلى المذهب، وأول قول مذهبه بالندب، كقول التهانوي الذي ذُكِر في الاتجاه السابق[2].

أما المالكية: فجمهورهم لم يذكروا الحديث المعارض أيضاً، ولم يعلقوا عليه.

فهو أيضاً إما أنه لم يصلهم –وهذا ما قرره الداودي من المالكية حيث قال: لم يبلغ مالكاً هذا الحديث، ولو بلغه لم يخالفه-[3]. وإما أنه لم يثبت عندهم.

أما باقيهم الذين ذكروه: فمنهم من أخذ به –كمن تقدم ذكرهم في الاتجاه السابق-، وأول رأي مذهبه، حيث قال في تأويل رواية يحيى لقول مالك السابق: أن يحيى أتى بهذا القول إخباراً لا اختياراً لفعله؛ وذلك لرواية ابن القاسم في كراهة صوم يوم مؤقت أو شهر، ويدخل ضمنها يوم الجمعة، فيحتمل أن رواية ابن قاسم هذه: هي قول لمالك في كراهة قصد يوم الجمعة بالصوم[4].

---

(1) مالك، الموطأ مع شرحه أوجز المسالك للكاندهلوي: 5 / 244، رقم (775).

(2) أنظر: وابن عابدين، رد المحتار: 2 / 412. والطحاوي، شرح معاني الأثار: 3 / 35 – 37. والتهانوي، إعلاء السنن: 9 / 170.

(3) الزرقاني، شرح الموطأ: 2 / 203.

(4) المرجع السابق: 2 / 203. والكاندهلوي، أوجز المسالك: 5 / 244 – 245.

وقال الزرقاني: "قال عياض: ولعل قول مالك يرجع إليه؛ لأنه قال: صـومه حسن، ومذهبه كراهة تخصيص يوم معين بالصوم، وإنما حكى صومه عن غيـره وظنه أنه كان يتحراه ولم يقل عن نفسه. وأنا أراه وأحبه. وأشار الباجي إلى احتمال أنه قول آخر له يوافق الحديث"[1].

وقال أيضاً: "قال الآبي: فالحاصل أن المازري والداودي فهما مـن الموطـأ الجواز، وعياض رده إلى ما عِلم من مذهبه من كراهة تخصيص يـوم بالـصوم، وعضد ذلك بما أشار إليه الباجي من احتمال أن ما في الموطأ قول آخر بالكراهـة كما في الحديث، وأكثر الشيوخ إنما يحكى عن مالك الجواز، وهو ظاهر قول ابـن الحبيب: ورد الترغيب في صيام يوم الجمعة"[2].

وقال الشنقيطي: "وحيث إن مالكاً –من كلامه– أنه لم تبلغه أحاديث النهي ... وقد ثبت عنه ما وافق الكتاب والسنة من رأي: خذوا به، ومـا لا: فاضـربوا بـه الجدار. فإنه يتعين هنا العمل بالسنة الثابتة الناهية عن إفراد ليلـة الجمعـة بقيـام، ويومها بصيام، وبالله تعالى التوفيق"[3].

ومنهم من لم يأخذ به، وعلق عليه، فقال الدسـوقي: "وأمـا صـوم الجمعـة بخصوصها مع ورود النهي عن ذلك –وهو قوله عليه الصلاة والسلام-: {لا يصومن أحدكم يوم الجمعة، إلا أن يصوم يوماً قبله أو يوماً بعده} فحمل النهي على خوف فرضه، وقد انتهت هذه العلة بوفاته عليه الصلاة والسلام[4]. وتبعه في ذلك الآبي[5].

ورد هذا القول: بأن خوف فرضه منتقض بإجازة صومه مع غيره.

فلو كان كما قال الدسوقي: لما أجاز النبي ﷺ صومه مطلقاً –سواء مفـرداً أم مع غيره-.

---

(1) الزرقاني، شرح الموطأ: 2 / 203.

(2) المرجع السابق: 2 / 203.

(3) الشنقيطي، مواهب الجليل: 2 / 53.

(4) الدسوقي، حاشية الدسوقي: 1 / 534.

(5) أنظر: الآبي، جواهر الإكليل: 1 / 153.

فدل النهي على الإفراد لا على غيره[1].

وقيل: إن النهي محمول على خوف اعتقاد وجوبه، لا علـى مجـرد خـوف فرضه.

فرد أيضاً: بأنه منتقض بصوم الاثنين والخميس. فلو كان خوف اعتقاد وجوبه هو المقصود من النهي: لسرى على غيره من النوافل، إذ لا فرق[2].

الاستدلالات الأخرى لهذا الاتجاه:

1- عن ابن مسعود ﷺ قال: "كان رسول الله ﷺ يصوم ثلاثة أيام من غـرة كل هلال، وقلما كان يفطر يوم الجمعة". رواه أحمد [3]. [4]

2- عن ابن عباس –رضي الله عنهما- : "أنه لم ير النبي ﷺ أفطر يوم جمعة قط"[5]. [6]

3- عن ابن عمر –رضي الله عنهما– قال: "ما رأيت رسول الله ﷺ مفطـراً في يوم جمعة قط"[1]. [2]

---

(1) أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 4 / 293.

(2) أنظر: المرجع السابق: 4 / 293.

(3) أحمد، مسند أحمد: مسند المكثرين، مسند عبد الله بـن مـسعود ﷺ، ص 307، رقـم (3860). والترمذي، سنن الترمذي، كتاب الصوم، باب صوم يوم الجمعـة، 3 / 118، رقم (742). وقد صحح هذا الحديث: ابن حزم، وابن عبد البـر. وحـسنه: الترمـذي، وشعيب الأرنؤوط في تذييله على مسند أحمد. أنظر: ابن حزم، المحلى: 7 / 21. وابن عبد البر، الاستذكار: 4 / 144. والترمذي، سنن الترمذي: كتاب الصوم، باب صـوم يوم الجمعة، 3 / 118، رقم (742). أحمد، مسند أحمد: مسند المكثرين، مسند عبد الله بن مسعود ﷺ، ص 307، رقم (3860).

(4) أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 4 / 292.

(5) أخرجه: ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة: كتاب الصيام، من رخص في صوم يوم الجمعة، 2 / 303، رقم (9259).

(6) أنظر: العيني، عمدة القاري: 11 / 148.

وردت من أربعة وجوه:

الوجه الأول: أن حديث ابن عباس وابن عمر: فيهما ليث بن أبي سليم، وقد ضعف حديثه الأكثرون، وهو متروك، تركه يحيى القطان، ويحيى بن معين، وابن مهدي، وأحمد[3] وغيرهم كثير[4]. وقال ابن حجر: "صدوق، اختلط جدا ولم يتميز حديثه، فترك"[5]، وقال الهيثمي: "وهو ثقة، لكنه يدلس"[6].

وعلى فرض صحة الروايتين: فإنهما يردان بما يرد به حديث ابن مسعود - الحسن- فيما يأتي من الوجوه المتبقية.

الوجه الثاني: أنه ليس فيه حجة؛ لأنه يحتمل أن ابن مسعود يريد أنه كان لا يتعمد فطره إذا وقع في الأيام التي كان يصومها، ولا يضاد ذلك كراهة إفراده بالصوم؛ توفيقاً بين الحديثين[7].

الوجه الثالث: أنه " لا دلالة فيها على أنه ﷺ صام يوم الجمعة وحده. فنهيه ﷺ عن صوم يوم الجمعة في هذه الأحاديث يدل على أن صومه يوم الجمعة لم يكن في يوم الجمعة وحده، بل إنما كان بيوم قبله أو بيوم بعده؛ وذلك لأنه لا يجوز أن يحمل فعله على مخالفة أمره، إلا بنص صريح صحيح، فحينئذ يكون نسخاً أو تخصيصاً، وكل واحد منهما منتفٍ"[8].

---

(1) أخرجه: ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة: كتاب الصيام، من رخص صوم الجمعة، 2 / 303، رقم (9260). وأبو يعلى، مسند أبي يعلى: تابع مسند عبد الله بن عمر ﷺ، 10 / 71، رقم (5709).

(2) أنظر: العيني، عمدة القاري: 11 / 148.

(3) أنظر: ابن معين، تاريخ عثمان بن سعيد الدرامي: 197، رقم (720). وأحمد، كتاب العلل ومعرفة الرجال: 2 / 379، رقم (2691)، و 3 / 29، رقم (4016)، و 216، رقم (4936).

(4) أنظر: العسقلاني، تهذيب التهذيب: 4 / 612 – 613، رقم (6589).

(5) العسقلاني، تقريب التهذيب: 1 / 464، رقم (5685).

(6) الهيثمي، مجمع الزوائد: 3 / 200.

(7) أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 4 / 293.

(8) العيني، عمدة القاري: 11 / 148.

الوجه الرابع: أن ما نقل عن صومه ﷺ ليوم الجمعة في هذه الأحاديث: هـو من خصائصه ﷺ [1].

إلا أن ابن حجر أجاب عن ذلك بقولـه: إن هـذا القـول لـيس بجيـد؛ لأن الخصائص لا تثبت بالاحتمال[2].

ورد الشوكاني على قول ابن حجر هذا بقوله: "ويمكن أن يقال: بـل دعـوى اختصاص صومه به ﷺ جيدة؛ لما تقرر في الأصول: من أن فعله ﷺ لما نهى عنه نهياً يشمله: يكون مخصصاً له وحده من العموم، ونهياً يختص بالأمة لا يكون فعله معارضاً له. وإذا لم يقم دليل يدل على التأسي به في ذلك الفعـل بخـصوصه –لا مجرد أدلة التأسي العامة- : فإنها مخصصة بالنهي للأمة؛ لأنه أخص منها مطلقاً[3].

4- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: {من صام يوم الجمعة، كتب الله له عشرة أيام عددهن من أيام الآخرة لا تشاكلهن أيام الآخرة }[4]. [5]

ورد المنذري: بأن هذا الحديث ضعيف؛ لأن البيهقي "رواه عن صفوان بـن سليم عن رجل من جشم عن أبي هريرة، وعن رجل من أشجع عن أبـي هريـرة أيضاً. ولم يسم الرجلين"[6].

وذكر المنذري: أنه على فرض صحته فإنه محمول على ما إذا صـام يومـاً قبله أو يوماً بعده[7]؛ تقييدا له بالأحاديث المعارضة، وتوفيقاً معها.

---

(1) أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 4 / 292.

(2) أنظر: المرجع السابق: 4 / 292.

(3) الشوكاني، نيل الأوطار: 3 / 200.

(4) أخرجه البيهقي،شعب الإيمان:الثالث والعشرون من شعب الإيمان،380/5،رقم (3579).

(5) أنظر: ابن عبد البر، الاستذكار: 144/4-145.

(6) المنذري، ترغيب الترهيب: 1 / 447، رقم (1516).

(7) أنظر: المنذري، الترغيب والترهيب: 1 / 447، رقم (1516).

5- ويمكن أن يستدل لهم أيضاً بما روي عن أبي سعيد الخدري، أنـه سـمع رسول الله ﷺ يقول: {خمس من عملهن في يوم، كتبه الله من أهل الجنة: من صام يـوم الجمعـة، وراح إلى الجمعة، وشهد جنازة، وأعتق رقبة} (1) وقد وثق رجاله الهيثمي(2).

ويرد: بأنه محمول أيضاً على ما إذا صام يوماً قبله أو يوماً بعده. وكما سبق في رد الاستدلال السابق؛ وذلك توفيقاً بين الأحاديث.

6- ذكر ابن حجر: بأن عبد الوهاب –من المالكية– : استدل بالقياس وقـال: يوم لا يكره صومه مع غيره فلا يكره وحده(3).

ثم ذكر: بأن ابن العربي –منهم– عاب استدلال عبد الوهاب هذا، وقال: إنـه قياس فاسد؛ لأنه في معرض النصوص الصحيحة الصريحة(4).

الراجح:-

يميل الباحث إلى الرأي الأول من الاتجاه الأول؛ وذلك لما يأتي:

1- قوة استدلاله وصمودها أمام الردود.

2- ضعف استدلال ما عداه مقابل استدلاله، وعدم صمودها أمام الردود.

3- تضمنه للتوفيق بين الأحاديث المتعارضة. وقد تقرر إذا أمكن التوفيق بين المتعارضين ولو من وجه: وجب الأخذ به وترك ما عداه، فكان مقدماً على اتجـاه الترجيح.

4. 3. 4 المسألة الثامنة: صيام يوم السبت.

---

(1) أخرجه: أبو يعلى، مسند أبي يعلى: من مسند أبي سعيد الخدري، 2 / 312، رقـم (1044). وأخرجه البيهقي بلفظ {من وافق صيام يوم الجمعة} إلا أن سنده فيه ابن لهيعة وهو ضـعيف. أنظر: البيهقي، شعب الإيمان: باب الحادي والعشرون من شعب الإيمـان وهـو بـاب فـي الصلوات، فضل الصلاة على النبي ﷺ ليلة الجمعة ويومها وفضل قراءة سورة الكهـف، 3 / 113، رقم (3040). أخرجه ابن حبان، إلا أنه ليس فيه {من صام يوم الجمعة}، بل {من صام يوماً}. وفيه أيضاً {وعاد مريضاً}. أنظر: ابن حبان، صحيح ابن حبان: كتاب الـصلاة، بـاب صلاة الجمعة، 7 / 6، رقم (2771).

(2) أنظر: الهيثمي، مجمع الزوائد: 2 / 382، رقم (3027).

(3) أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 4 / 292. والشوكاني، نيل الأوطار: 3 / 200.

(4) أنظر: المرجعين السابقين: 4 / 292 و 3 / 200.

الأحاديث المتعارضة:

أولاً: الحديث المعارض:

" عن الصماءِ بنتِ بسرٍ -رضِي الله عنها- أن رسولَ اللهِ ﷺ قَالَ: **{لَا تصوموا يوم السبتِ، إلا فِيما افْترِض عليكُم، فَإِنْ لَم يجِد أحدكُم إلا لحاءَ عِنبٍ، أو عود شجرةٍ فَلْيمضغها}** رواه الْخمسةُ [1]، ورِجالُه ثِقَات، إلا أنه مضطِرب. وقَد أنكَره مالِك. وقَالَ أبو داود: هو منسوخ "[2].

ثانياً: الحديث المعارض:

1- " عن أُم سلَمةَ -رضِي الله عنها- : أن رسولَ اللهِ ﷺ كَانَ أكْثَر ما يصوم مِن الْأيامِ يوم السبتِ، ويوم الْأحدِ، وكَانَ يقُولُ: **{إنهما يوما عِيدٍ لِلْمشرِكِين، وأنا أُرِيد أنْ أُخالِفَهم}** أخرجه النسائِي [3]، وصححه ابن خزيمةَ، وهذَا لَفْظُه[4] " [1].

---

(1) أحمد، مسند أحمد: مسند النساء، حديث الصماء بنت بسر، ص 2003، رقم (27075). وأبا داود، سنن أبي داود: كتاب الصيام، باب النهي أن يخص يوم السبت بصوم، 320/2، رقم (2421). وابن ماجه، سنن ابن ماجه: كتاب الصيام، باب ما جاء في صيام يوم السبت، 550/1، رقم (1726). والترمذي، سنن الترمذي: كتاب الصيام، باب ما جاء في صيام يوم السبت، 120/3، رقم (744). والنسائي، سنن النسائي الكبرى: كتاب الصيام، النهي عن صيام يوم السبت وذكر اختلاف الناقلين لخبر عبد الله بن بشر فيه، 143/2، رقم (2762).

(2) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الصيام، باب صوم التطوع وما نهي عن صومه، ص 232، رقم (710).

(3) النسائي، سنن النسائي الكبرى: كتاب الصيام، باب صيام يوم الأحد، 146/2، رقم (2775 و 2776). وأخرجه: أحمد، مسند أحمد: مسند النساء، حديث أم سلمة زوج النبي ﷺ، ص 1977، رقم (26750).

(4) ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة: كتاب الصيام، باب الرخصة في يوم السبت إذا صام يوم الأحد بعده، 318/3، رقم (2167).

2- " عن أَبِي هريرةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رسولُ ٱللهِ ﷺ {لَا يصومن أحدكُم يوم ٱلْجمعةِ، إِلا أنْ يصوم يوما قَبلَه، أو يوما بعده} متفَق علَيهِ [2] " [3].

معاني غريبها:-

لحاء عِنَبٍ: أي قشره. وهي مستعارة من لحاء العود (قشره)[4].

درجتها:-

أما حديث الصماء –المعـارض- : فهو مختلف فيه، حيث صححه: ابن خزيمة[5]، والحاكم[6]، والعراقي[7]، وابن الملقن[8]، والنـووي[9]، وابـن قدامـة[10]. وحـسنه: الترمذي[11]. وضعفه: النسائي[12]، وأحمد[13]، وابن العربي[1]، والطحاوي[2]، وابـن تيمية[3].

---

(1) العسقلاني، بلوغ المرام: العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الصيام، باب صوم التطوع وما نهي عن صومه، ص 22-233، رقم (711).

(2) سبق تخريجه. أنظر: هامش رقم (1) في ص 228 من الرسالة.

(3) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الصيام، باب صوم التطوع وما نهي عن صـومه، ص 231 - 232، رقم (708).

(4) أنظر: ابن منظور، لسان العرب: حرف (و ي)، فصل اللام، 241/15. وابن الأثيـر، النهاية: 431/4، مادة (لحا).

(5) أنظر: ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة: كتاب الصيام، باب الرخصة في يوم السبت إذا صام يوم الأحد بعده، 318/3، رقم (2167)

(6) أنظر: الحاكم، المستدرك: كتاب الصوم، 206/1، رقم (1593).

(7) أنظر: العراقي، الأربعين العشارية: 170/1.

(8) أنظر: ابن الملقن، البدر المنير: 762/5-763.

(9) أنظر: النووي، المجموع: 711/7.

(10) أنظر: ابن قدامة، الكافي، 1 / 406.

(11) أنظر: الترمذي، سنن الترمذي: كتاب الصيام، باب ما جاء في صـيام يـوم الـسبت، 120/3، رقم (744)

(12) أنظر: العسقلاني، تلخيص الحبير: 216/2. و ابن الملقن، البدر المنير: 763/5.

(13) أنظر: ابن تيمية، اقتضاء السراط: 263/1.

وقال مالك: كذب[4].

وأعلوه بالاضطراب؛ وذلك لأنه تارة روي عن عبد الله بن بسر عن الصماء، وتارة عن عبد الله عن النبي ﷺ، وتارة عن أبيه بسر عن النبـي ﷺ، وتـارة عـن الصماء عن عائشة عن النبي ﷺ.

ورد ذلك ابن الملقن وقال: "وإن كانت مضطربة، فهو اضطراب غير قادح؛ فإن عبد الله بن بسر صحابي وكذا والده والصماء ممن ذكرهم في الـصحابة ابـن حبان في أوائل "الثقات"[5]، فتارة سمعه من أبيه، وتارة من أخته، وتارة من رسـول الله ﷺ. قال ابن عبد الحق: وقيل في هذا الحديث: عن عبد الله بن بسر، عن عمتـه الصماء. قال: هو أصح. قلت: وأخرجه من هذا الطريق البيهقي في "سننه"[6]، وقال الدارقطني في "سننه"[7]: إن الصحيح عن عبد الله بن بسر، عن أخته الصماء"[8].

أما قول مالك إنه كذب: فقد رده أيضا بقوله: "قـال النـووي فـي "شـرح المهذب": وهذا القول لا يقبل من مالك، فقد صححه الأئمة. واعتذر عنه عبد الحـق فقال: لعل مالكا إنما جعله كذبا من أجل رواية ثور بن يزيد الكلاعـي، فإنـه كـان يرمى بالقدر، ولكنه كان ثقة فيما روى، قاله يحيى وغيره"[9].

---

(1) أنظر: ابن الملقن، البدر المنير: 763/5.

(2) أنظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار: 80/2.

(3) أنظر: ابن تيمية، اقتضاء السراط: 263/1.

(4) أنظر: أبا داود، سنن أبي داود: كتاب الصيام، باب الرخصة في ذلـك، 736/1، رقـم (2424).

(5) أنظر: ابن حبان، الثقات: 197/3-198.

(6) أنظر: البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب الصيام، ذكر الاختلاف على ثور بن يزيـد في هذا الحديث، 143/2، رقم (2765).

(7) لم يعثر الباحث على قوله هذا في سننه.

(8) ابن الملقن، البدر المنير: 762/5-763.

(9) ابن الملقن، البدر المنير: 763/5.

وأما حديث أم سلمة –المعارض- : فقد صححه ابن خزيمة[1]، وابن حبان[2]، وقال الهيثمي رجاله ثقات[3].

وجه التعارض:-

أن الحديث المعارض: يدل على أنه لا يجوز صيام يوم السبت مطلقا، ولم يقيد جواز صيامه إلا في الفرض حيث قال: {إلا فيما افترض}.

بينما الحديثان المعارضان: يدلان على أنه يجوز صيام يوم السبت في غير الفرض. حيث ذكرت أم سلمة من فعله ﷺ أنه كان يصومه. وقال أيضا -في حديث أبي هريرة- في يوم الجمعة {إلا أن يصوم يوما قبله، أو يوما بعده}، واليوم الذي بعد يوم الجمعة هو السبت.

الخلاف الفقهي:-

اختلف الفقهاء في مسلك دفع هذا التعارض إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول:النسخ.

والقول بكراهة إفراده بالصيام

وبه قال: المحدث أبو داود، في تخريجه للحديث في سننه، حيث قال بعد ذكره لهذا الحديث: "هذا الحديث منسوخ[4]". وتبعه في ذلك القاضي حسين المغربي، وهو أحد قولي ابن تيمية[5].

ويحتمل أن وجه ذلك عندهم: أنه منسوخ بالأحاديث التي تجوز صيامه مطلقاً.

---

(1) أنظر: ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة: كتاب الصيام، باب الرخصة في يوم السبت إذا صام يوم الأحد بعده، 318/3، رقم (2167)

(2) أنظر: ابن حبان، صحيح ابن حبان: كتاب الصيام، باب الصوم المنهي عنه، 318/8، رقم (3616).

(3) أنظر: الهيثمي، مجمع الزوائد: 451/3.

(4) أنظر: وأبا داود، سنن أبي داود: كتاب الصيام، باب النهي أن يخص يوم السبت بصوم، 320/2، رقم (2421).

(5) أنظر: المغربي، البدر التمام، 2 / 465 – 466؛ ابن تيمية، اقتضاء السراط، 263.

أو تجوز صيامه مع غيره دون إفراده، وهذا هو الراجح؛ لأن ترجمة البـاب في سنن أبي داود تدل عليه[1] –وسيأتي بيان ذلك-.

وقال ابن حجر في كتابه "تلخيص الجبير" : "ولا يتبين وجه النسخ فيه. قلت: يمكن أن يكون أخذه من كونه ﷺ كان يحب موافقة أهل الكتاب في أول الأمر، ثـم في آخر أمره قال: خالفوهم. فالنهي عن صوم يوم السبت يوافق الحالـة الأولـى، وصيامه أياه يوافق الحالة الثانية. وهذه صورة النسخ – والله أعلم –"[2].

وقال في كتابه "فتح الباري" : "وصرح أبو داود بالنسخ، وناسخه حـديث أم سلمة أنه، ﷺ كان يصوم يوم السبت والأحد يتحرى ذلك ويقول: {إ ما يوما عيد الكفار وأنا أحب أن أخالفهم} وفي لفظ: {ما مات رسول الله ﷺ حتى كان أكثر صيامه السبت والأحد} أخرجه أحمد[3]، والنسائي[4] "[5]. وتبعه الصنعاني في هذا الاحتمال[6].

ويرد القول بالنسخ: بأنه مجرد اجتهاد على ما يبدو؛ حيث لـم يبـين وجـه النسخ، ولم يبين الناسخ، ولم يذكر طريقاً من طرق معرفته. وقد تقـرر سـابقاً: أن النسخ لا يثبت بالاجتهاد بل بطرق النسخ المعروفة[7]. ولا وجود لدليل يؤيـد هـذا القول.

ويحتمل أن أبا داود: قد كان له طريقٌ من طرق النسخ في هذه المـسألة إلا أنه لم يبينه، ولم يبلغنا منه ولا من غيره.

قال الإمام النووي: "قال أبو داود: هذا الحديث منسوخ، وليس كما قال"[8].

---

(1) أنظر: السهارنفوري، بذل المجهود: 11/274-277.

(2) العسقلاني، تلخيص الحبير، 2 / 216 – 217.

(3) سبق تخريجه. أنظر: هامش رقم (2) في ص 237 من الرسالة.

(4) سبق تخريجه. أنظر: هامش رقم (2) في ص 237 من الرسالة.

(5) العسقلاني، فتح الباري، 10 / 411.

(6) انظر: الصنعاني، سبل السلام: 171/2.

(7) أنظر: ص 92 من الرسالة.

(8) النووي، المجموع، 7 / 710.

وقال أيضاً: "وأما قول أبي داود: إنه منسوخ: فغير مقبول، وأي دليل على نسخه؟!"[1].

وقد ذكر ابن شاهين هذا الحديث في كتابه "ناسخ الحديث ومنسوخه"، وذكر بعده حديث أم سلمة المعارض. إلا أنه قال بعد ذكر حديث أم سلمة: "وليس هذا الحديث بخلاف الأول [أي حديث الصماء المعارض]؛ لأن ذاك الحديث نهى عن صوم يوم السبت منفرداً، وهذا مقرون بالأحد "[2].

وهو بهذا يؤكد على عدم وجود التعارض بينهما، وعلى إمكان التوفيق بينهما، قاصداً بذلك إبطال النسخ بناءاً على اشتراط التعارض التام وعدم التوفيق – ولو بوجه– لأجل قبول النسخ، كما تقدم ذكر ذلك في الفصل الأصولي[3].

والذي يدل على قول أبي داود بكراهة إفراده لا بكراهته مطلقاً –كما سبق ذكره– : هو ترجمته للباب، حيث ترجم للباب الذي ذكر فيه الحديث بقوله: "باب النهي أن يخص يوم السبت بصوم"، وفي نسخه أخرى: "أن يختص"[4].

وترجم للباب الذي بعده بقوله: "الرخصة في ذلك"، -أي جواز صيام السبت من غير اختصاص–. وذكر حديث الجويرية الذي يرويه البخاري، أن النبي ﷺ دخل عليها يوم الجمعة وهي صائمة، قال: {أصمت أمس؟} قالت: لا، قال: {ترتدين أن تصومي غداً؟} قالت: لا، قال: {فافطري} [5].

ونقل ابن رشد ذلك مصرحاً به، حيث قال: "قالوا: والحديث المنسوخ، نسخة حديث جويرية بنت الحارث ... "[6].

ولكنه –كما سبق ذكره– لا إثبات ولا طريق لهذا النسخ.

---

(1) المرجع السابق، 7 / 711.

(2) ابن شاهين، ناسخ الحديث ومنسوخه، ص427 – 429، رقم (388 و 389).

(3) أنظر هامش رقم (2) في ص 82-83 من الرسالة.

(4) أنظر: أبا داود، سنن أبي داود مع بذل المجهود، 11 / 274 – 277؛ ابن القيم، زاد المعاد، 1 / 272.

(5) سبق تخريجه. انظر هامش رقم (1) ص 228 من الرسالة.

(6) ابن رشد، بداية المجتهد مع تخريجه " الهداية "، 5 / 233.

وسيأتي بيان وجه الاستدلال بحديث الجويرية في استدلال الاتجاه الثاني:

الاتجاه الثاني: التوفيق.

ووجه ذلك: هو تخصيص عام المعارض بخاص المعارض.

واختلفوا في وجه التخصيص إلى رأيين:

الرأي الأول:

أن الحديث المعارض العام خُص من نهيه بالحديث المعارض الخاص: صوم يوم السبت مقترنا بيوم آخر، وذلك بأن صام يوما قبله أو يوما بعده، أو كان منفردا واتفق وقوعه في أيام له عادة في صيامها.

وبقي عموم ما تبقى من المعارض في صومه منفردا، أو لم يتفق وقوعه في أيام له عادة في صيامها.

وبه قال: جمهور الحنفيـة، وابن جزي من المـالكية، والشافعية، وجمهور الحنابلة، وهو أحد قولي أحمد وتلميذه الأثرم[1].

ووجه ذلك: أن الحديث المعارض جاء عاماً في النهي عن صيام يوم السبت، وهو مخصوص بنفسه بجواز صيامه فيما افترض.

والحديث المعارض جاء خاصاً بجواز صيام السبت نفلاً مع ضم الأحد معه، فيُخَص به عموم الحديث المعارض تخصيصاً ثانياً، والقول بجـواز صـيامه فيمـا افترض ولو منفرداً، وجواز صيامه نفلاً مع ضم يوم معه دون إفراد.

والحديث المعارض وجب حمله على أنه كان يصوم السبت والأحـد معـاً لا إفراداً؛ وذلك كي لا يتناقض مع النهي في الحديث المعارض.

---

(1) انظر: الحصكفي، الدر المختار مع رد المحتار، 2 / 84؛ ابن نجم، البحر الرائق، 2 / 409؛ الشرنبلالي، مراقـي الفـلاح، 124؛ النـووي، المجمـوع، 7 / 709 – 711؛ البغوي، التهذيب، 3 / 193 – 194؛ الرملي، نهاية المحتاج، 3 / 209؛ الـشربيني، مغني المحتاج، 1 / 447؛ ابن قدامة، المغني: 4/428-429 ؛ البهوتي، كشاف القناع، 3 / 1004؛ ابن قدامة، الكافي، 1 / 406؛ المرداوي، الإنصاف، 3 / 313؛ ابن القيم، حاشية ابن القيم: 7 / 50.

وهو بهذا ينسجم مع حديث الجمعة –المعارض- الذي يدل على ما ذُكر.

أما جواز صومه إذا وافق في يوم يصومه عادة: فإن ضرورة حمل النهـي على الإفراد استدلالاً بحديث الجمعة، يدل على أن أحكام يوم السبت ملحقة بأحكـام يوم الجمعة في الصيام، ولا يجوز إلحاق بعض الأحكام به دون بعض مـن غيـر سبب، فما يلزم في إفراد يوم الجمعة يلزم في إفراد يوم السبت.

وقد سبق أن يوم الجمعة ورد فيه حديث يخصص النهي في غير مـا اعتـاد صيامه، فكان كذلك في يوم السبت.

وقد يرد: بأن حديث أم سلمة المعارض ضعيف، ضعفه بعضهم[1]، ولا تقـام به الحجة.

فيجاب: بأنه قد صححه البعض الآخر[2].

ومع ذلك: فعلى فرض ضعفه: فإن ما صـح مـن الأحاديـث الآتيـة فـي الاستدلال: تكفي دلالة على ما ذكر استغناءاً عن هذا الحديث.

الاستدلالات الأخرى لهذا الرأي:

1- عن جويرية بنت الحارث –رضي الله عنها-، أن النبي ﷺ دخل عليهـا يوم الجمعة وهي صائمة، قال: {أصمت أمس؟} قالت: لا، قال: {ترتـدين أن تـصومي غداً؟} قالت: لا، قال: {فافطري}. أخرجه البخاري[3].

2- عن أبي هريرة – رضي الله عنها – قال رسول الله ﷺ : {لا يصم أحدكم يوم الجمعة، إلا أن يصوم قبله أو بعده} متفق عليه، واللفظ لمسلم[4].

وجه الاستدلال بهما: أن يوم الغد، ويوم البعد، الذي يلـي الجمعـة، والـذي استثناه النبي ﷺ من النهي: هو يوم السبت، فدل على جواز صيامه فـي غيـر مـا افترض إذا اقترن بغيره[1]. وإلا تناقض الحديثان، فكيف ينهى عنه.

---

(1) انظر الكلام في درجة هذا الحديث في ص 239 من الرسالة.

(2) انظر الكلام في درجة هذا الحديث في ص 239 من الرسالة.

(3) سبق تخريجه، انظر هامش رقم (2) ص 228 من الرسالة.

(4) سبق تخريجه، انظر هامش رقم (1) في ص 228 من الرسالة.

3- عن عائشة قالت: "كان رسول الله ﷺ يصوم من الشهر السبت والأحد والاثنين، ومن الشهر الآخر الثلاثاء والأربعاء والخميس". أخرجه الترمذي[2]. [3]

الرأي الثاني:

أنه خص من النهي العام صوم يوم السبت لغير التعظيم ولو منفردا فيجوز.

وبقي عموم ما تبقى في صيامه لأجل التعظيم فلا يجوز.

وبه قال: الطحاوي من الحنفية في أحد قوليه، والبيهقي من الشافعية، والبهوتي من الحنابلة[4].

ويحتمل أن وجه ذلك: أن النهي جاء لأجل عدم تعظيم هذا اليوم؛ لأنه يوم يعظمه المشركون، فمن صامه لأجل ذلك وقع في علة النهي فكان النهي شاملاً له، أما إذا لم يصمه لأجل ذلك فإنه غير مشمول بالنهي لعدم توافر علته.

ويمكن أن يرد من وجهين:

الأول: أن التعظيم عندنا هو بالافطار لا بالصوم، ولذلك صام النبي ﷺ يوم السبت والأحد لأنهما يوما عيد للمشركين فأحب النبي مخالفتهم بصيامهما.

الثاني: أن المخالفة عندنا هي بالفعل لا بالنية، ولذلك فإنه إذا عمل المسلم عملا كان خاصا بالمشركين وعادة لهم وتعلمه منهم، ثم قال فعلته لا لقصد التشبه بهم، لم يقبل ذلك منه؛ لأن مجرد الفعل كان تشبها.

---

(1) انظر: ابن الملقن، البدر المنير، 5 / 762؛ المباركفوري، تحفة الأحوذي، 3 / 450؛ ابن قدامة، الكافي، 1 / 406؛ ابن قدامة، المغني، ؛ ابن تيمية، اقتضاء الصراط، 263؛ ابن القيم، زاد المعاد، 1 / 272؛ ابن القيم، حاشية ابن القيم: 7 / 48 – 49.

(2) الترمذي، سنن الترمذي: كتاب الصوم، باب ما جاء في صوم الأربعاء والخميس، 122/3، رقم (746).

(3) انظر: النووي، المجموع،711/7؛ ابن الملقن، البدر المنير،762/5؛ العسقلاني، تلخيص الحبير،216/2؛ ابن القيم، حاشية ابن القيم:52/7؛ المباكفوري، تحفة الأحوذي،449/3.

(4) أنظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار، 2 / 81. والبيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب الصيام، باب ما ورد من النهي عن تخصيص يوم السبت بالصوم، 302/4. والبهوتي، كشاف القناع، 3 / 1004.

ولذلك ثبت زوال التشبه في صيام يوم السبت بالفعل وذلك باقتران يوم معه، ولم يثبت زواله بالنية، ولو كان جائزا بالنية لفعله ﷺ ولبين ذلك الجواز. فلا يجـوز حمل النص على معنى بعيد مادام يمكن حمله على معنى قريب يتحمله.

الاتجاه الثالث: الترجيح.

واختلفوا فيه إلى رأيين:

الرأي الأول:

ترجيح الحديث المعارض على الحديث المعارض، والقول بعدم جواز الصيام في يوم السبت مطلقاً، سواء كان منفرداً أم غير منفرد، وسواء كان صـوماً اعتـاد صيامه أو لم يكن كذلك، إلا إذا كان فرضاً فيجوز صيامه ولو منفرداً، وذلك كـأن يسلم شخص في آخر يوم لرمضان ووافق ذلك اليوم يوم السبت.

وبه قال: التهانوي من الحنفية -وهذا ما فهمه الباحث من نصه الذي سـيأتي في الأمر الثاني من وجه الترجيح-، والألباني من أهل الحديث[1].

ويمكن أن يدخل تحت "ما افترض" فيما لو نذر صيام يوم قدوم فلان أو يـوم وقوع أو حصول شيء ما فوافق ذلك يوم السبت.

ولم يعثر الباحث –على حد إطلاعه– على أصحاب لهذا الرأي من أهل السنة والجماعة غيرهما. والعلماء القدامى عندما يذكرون هذا الرأي يقولون "ذهب قوم" أو "قال بعضهم"[2].

ووجه ذلك: أمران:

الأمر الأول: أن الحديث المعارض قال فيه ابن القيم: فيه "دليل على المنـع من صومه في غير الفرد منفرداً أو مضافاً؛ لأن الاستثناء دليل التناول، وهو يقتضي أن النهي عنه يتناول كل صور صومه، إلا صورة الفرض. ولو كان إنمـا يتنـاول صورة الإفراد، لقال: لا تصوموا يوم السبت إلا أن تصوموا يوماً قبله أو يوماً بعده،

---

(1) انظر: التهانوي، إعلاء السنين، 9 / 171؛ الألباني، تمام المنة، 407.

(2) انظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار، 2 / 80.

كما قال في الجمعة فلما خص الصورة المأذون في صومها بالفريضة، علم تنـاول النهي لما قبلها"[1].

وبعد ذلك عقب على هذا الكلام مباشرة بقوله: "وقد ثبت صوم يوم السبت مع غيره بما تقدم من الأحاديث وغيرها، كقول في يوم الجمعة {إلا أن تصوموا يوماً قبله أو يوماً بعده} فدل ذلك على أن الحديث غير محفوظ، وأنه شاذ ... وقالت طائفة –وهـم أكثر أصحاب أحمد- : محكم، وأخذوا به في كراهية إفراده بالصوم، وأخذوا بسائر الأحاديث في صومه مع ما يليه.

قالوا: وجواب أحمد يدل على هذا التفصيل؛ فإنه سئل في رواية الأثرم عنه: فأجاب بالحديث وقاعدة مذهبه: أنه إذا سئل عن حكم فأجاب فيه بنص: يدل على أن جوابه بالنص دليل على أنه قائل به؛ لأنه ذكره في معرض الجواب فهـو متـضمن للجواب والاستدلال معا"[2].

وقال ابن تيمية في معرض الرد على هذا الرأي: "قال الأثرم: وحجة أبي عبد الله في الرخصة في صوم يوم السبت: أن الأحاديث كلها مخالفة لحديث عبد الله بن بسر.

ومنها: حديث أم سلمة حين سئلت: "أي الأيام كان رسول الله ﷺ أكثر صياماً لها؟ فقالت: يوم السبت والأحد"[3].

ومنها: حديث جويرية "أن النبي ﷺ قال لها يوم الجمعـة: {أصـمت أمـس؟} قالت: لا، قال: {أتريدين أن تصومي غداً؟} [4]، فالغد يوم السبت.

وحديث أبي هريرة { ى النبي ﷺ عن صوم يوم الجمعة إلا بيوم قبله، أو بيوم بعده} [5]، فاليوم الذي بعده: هو يوم السبت.

ومنها: أنه {كان يصوم شعبان كله} [1] وفيه يوم السبت.

---

(1) ابن القيم، حاشية ابن القيم: 7 / 50.

(2) المرجع السابق، 7 / 50.

(3) سبق تخريجه، انظر: ص 237 من الرسالة.

(4) سبق تخريجه، انظر هامش رقم (2) ص 228 من الرسالة.

(5) سبق تخريجه، انظر: هامش رقم (1) في ص 228 من الرسالة.

ومنها: أنه أمر بصوم المحرم[2]، وفيه يوم السبت. وقال: {من صام رمضان وأتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر} [3]، وقد يكون السبت فيها وأمر بصيام أيام البـيض[4]، وقـد يكون فيها السبت ومثل هذا كثير"[5].

الأمر الثاني: أن النهي مقدم على الإذن، أو أن الحاضر مقدم على المبيح[6].

قال التهانوي: " فالأقرب أن يقال بالتعارض بين الاذن والنهـي، ثـم علـى القاعدة المشهورة: يرجح النهي ويقال: إن المقصود الأصلي لرسـول الله ﷺ كـان مخالفة الكفار، وعين طريق المخالفة باجتهاد منه بأنهما يوما عيـد لهـم [أي يـوم السبت والأحد] ولا يصام يوم العيد، فصامهما ليكون مخالفاً لهم في تعييدهم. ثم نظر إلى أن الصوم فيهما يوهم تعظيهما -وفي هذا نوع موافقة لهم- فنهى عن صومهما. فافهم"[7].

ويرد: بأن هذا القول مسلم به لو أخذنا بمبدأ الحنفية في أن التـرجيح مقـدم على التوفيق. إلا أنه قد تقرر سابقاً أن الراجح هو القـول بتقـديم التوفيـق علـى الترجيح، وبخاصة إذا كان المتعارضان ثابتين كما في المسألة، وإعمالهما أولى من إهمال إحدهما[8].

---

(1) البخاري، صحيح البخاري: كتاب الصوم، باب صوم شعبان، ص 222، رقم (1969)

(2) أنظر: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب فضل صوم المحـرم، ص525، رقـم (202/2725).

(3) أنظر: مسلم، صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب استحباب صوم ستة شـوال، ص526، رقم (204/2728).

(4) أنظر: البخاري، صحيح البخاري: كتاب الصوم، باب صيام الأيام البـيض، ص223، رقم (1981).

(5) ابن تيمية، اقتضاء السراط: 262/1-263.

(6) انظر: التهانوي، إعلاء السنن، 9 / 171؛ والألباني، تمام المنة، 407.

(7) التهانوي، إعلاء السنن، 9 / 171.

(8) انظر: ص 99و123 من الرسالة.

أما قوله: "وعين طريق المخالفة باجتهاد منه ... " إلى قولـه "فنهـى عـن صومهما": فإنه كلام من اجتهاد التهانوي الخالص، وهو تأويل لا يحتمله الحـديثان، ولا دليل له عليه، فيحتمل أن النبي ﷺ قصد شيئاً آخر خلاف ما ذكره!!

فكان العمل بهما أولى من قبول هكذا احتمال بعيد. وقد تقرر أن التـأويلات والاحتمالات البعيدة التي لم تُدعم بما يؤيدها وكان هناك ما هو أقرب منهـا: غيـر مقبولة[1].

ومع ذلك: فلو أُريد تقديم الترجيح على التوفيق بناءا على مبدأ الحنفية لأُخـذ بالترجيح الذي في الرأي الثاني الآتي وهو أولى من الأخذ بهذا الترجيح؛ وذلك لمـا فيه من وجه أقوى من هذا سيأتي.

الرأي الثاني:

ترجيح الحديث المعارِض على الحديث المعارَض. والقول بأنه يندب صـيام يوم السبت والأحد مطلقاً سواء كانا معاً أم فرادى.

وبه قال: الطحاوي من الحنفية في قوله الثاني، والإمام مالك وابن العربي من أتباع مذهبه، وابن حجر العسقلاني من الشافعية[2].

وفي قول ثانٍ للإمام أحمد والأثرم وابن تيمية من الحنابلة: أنه لا يكره إفراد السبت بالصيام[3].

ووجه ذلك: أن الحديث المعارِض ضعيف لا يحتَج به، فلا يعارض الحـديث المعارَض.

قال الطحاوي بعد ذكره للآثار المروية في إباحة صوم يوم السبت تطوعـاً: "وهي أشهر وأظهر في أيدي العلماء من هذا الحديث الشاذ الذي قد خالفها"[4].

---

(1) انظر: ص 103-104 من الرسالة.

(2) أنظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار، 2 / 80؛ وأبا داود، سـنن أبـي داود، ؛ ابـن العربي، القبس، 2 / 156؛ العسقلاني، فتح الباري، 10 / 411.

(3) أنظر: ابن خويان، المعتمد، 1 / 317؛ ابن مفلـح، الفـروع، 3 / 124. المـرداوي، الأنصاف، 3 / 313؛ ابن القيم، حاشية ابن القيم: 7 / 49 – 50.

(4) الطحاوي، شرح معاني الآثار، 2 / 80.

وقال الإمام مالك في هذا الحديث: "هذا كذب"[1].

وقال ابن العربي: "وأما يوم السبت فلم يصح فيه الحديث، ولو صـح لكـان معناه لمخالفة أهل الكتاب"[2].

وقال ابن حجر: " قال النسائي: هذا حديث مضطرب. قلت: ويحتمل أن يكون عند عبد الله عن أبيه، وعن أخته، وعند أخته بواسطة، وهذه طريقة من صـححه، ورجح عبد الحق الرواية الأولى، وتبع في ذلك الدار قطني لكن هـذا التلـون فـي الحديث الواحد بالإسناد الواحد مع اتحاد المخرج يوهن رواية، وينبئ بقلة ضـبطه، إلا أن يكون من الحفاظ المكثرين المعروفين بجمع طرق الحديث، فلا يكون ذلك دالاً على قلة ضبطه، وليس الأمر هنا كذا، بل اختلف فيه أيضاً على الراوي عن عبد الله بن بسر أيضاً"[3].

وقال ابن تيمية بعد سرد الآثار التي يذكرها الأثرم في الدلالة علـى جـواز صيام يوم السبت: "واحتج الأثرم بما دل من النصوص المتواترة على صـوم يـوم السبت. ولا يقال: يحمل النهي على إفراده؛ لأن لفظه {لا تصوموا يوم الـسبت إلا فيمـا افترض عليكم} والاستثناء دليل التناول. وهذا يقتضي أن الحديث يعم صومه على كل وجه، وإلا لو أريد إفراده لما دخل الصوم المفروض ليستثنى، فإنه لا إفـراد فيـه. فاستثناؤه دليل على دخول غيره، بخلاف يوم الجمعة؛ فإنه بين أنه إنما نهـى عـن إفراده.

وعلى هذا: فيكون الحديث إما شاذاً غير محفوظ، وأما منسوخاً. وهذه طريقة قدماء أصحاب أحمد الذين صحبوه، كالأثرم، وأبي داود"[4].

وهذا كله مردود بما سبق ذكره في درجة الحديث فلينظر.

---

(1) أنظر: أبا داود، سنن أبي داود: كتاب الصيام، باب الرخصة في ذلـك، 736/1، رقـم (2424).

(2) ابن العربي، القبس، 2 / 156.

(3) العسقلاني، تلخيص الحبير، 2 / 216.

(4) ابن تيمية، اقتضاء السراط، 263.

أما قول ابن تيمية "لو أريد إفراده لما دخل الصوم المفروض ليستثنى، فإنه لا إفراد فيه": فإنه مردود بما ذكره ابن القيم في صورة إمكان إفراده بقوله: لو أسلم ولم يبق من الشهر إلا يوم السبت فإنه يصومه وحده[1].

الراجح:-

يميل الباحث إلى الرأي الأول من الاتجاه الثاني؛ وذلك لما يأتي:

1- قوة استدلاله وصمودها أمام المردود.

2- ضعف استدلال ما عداه مقابل استدلاله وعدم صمودها أمام الردود.

3- تضمنه للتوفيق بين الأحاديث المتعارضة، وذلك بتخصيص العام، والتوفيق مقدم على الترجيح كما تقرر.

4. 3. 5 **المسألة التاسعة: صيام النصف من شعبان.**

الأحاديث المتعارضة:-

أولاً: الحديث المعارض:

" عن عائِشةَ -رضِي الله عنها- قَالَت: **{**كَانَ رسولُ اللهِ ﷺ يصوم حتى نقُولَ لَا يفْطِر، ويفْطِر حتى نقُولَ لَا يصوم، وما رأيت رسولَ اللهِ ﷺ استكْملَ صِيام شهرٍ قَط إلا رمضانَ، وما رأيته فِي شهرٍ أَكْثَر مِنه صِياما فِي شعبانَ**}** متفَق علَيه، واللفْظُ لمسلِمٍ[2] "[3].

---

[1] انظر: ابن القيم، حاشية ابن القيم: 7 / 51.

[2] البخاري، صحيح البخاري: كتاب الصوم، باب صوم شعبان، ص 222، رقم (1969 و 1970). ومسلم، صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب صيام النبي ﷺ في غير رمضان واستحباب أن لا يخلي شهرا عن صوم، ص 518، رقم (175/2691).

وأخرجه: أحمد، مسند أحمد: مسند النساء، حديث السيدة عائشة، ص 1869-1870، رقم (25195). وأبو داود، سنن أبي داود: كتاب الصيام، باب كيف كان يصوم النبي صلى الله عليه وسلم؟، 740/1، رقم (2434). وابن ماجه، سنن ابن ماجه: باب ما جاء في صيام النبي صلى الله عليه وسلم، 545/1، رقم (1710). والنسائي، سنن النسائي: كتاب الصيام، الاختلاف على محمد بن إبراهيم فيه، 199/4، رقم (2351).

[3] العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الصيام، باب صوم التطوع، ص229-230، رقم (701).

ثانياً: الحديث المعارض:

" وعنه ﷺ [أي : أَبِي هريرةَ]: أن رسولَ ٱللهِ ﷺ قَالَ: {إِذَا ٱنتصف شعبانَ فَلَا تصوموا} رواه ٱلْخمسةُ [1]، واستنكره أحمد" [2].

درجة الحديث:-

اختلفوا في هذا الحديث اختلافا كبيرا.

فمنهم من صححه: كالترمذي، والطحاوي، وابن حبان، وموفق الدين ابن قدامة، وابن حزم، وابن عبد البر، وابن العربي[3].

وعلى الرغم من تصحيح ابن عبد البر له قال فيه: "إلا أن الذي عليه جماعة الفتوى من فقهاء الأمصار أنه لا بأس بصيام يوم الشك تطوعا كما قال مالك -رحمه الله- .. من هنا قال يحيى بن معين: كانوا يتقون حديث العلاء بن عبد الرحمن"[4].

ومنهم من ضعفه: كأحمد، والنسائي، وابن عدي، والخليلي، والذهبي، وابن رجب، وابن الجوزي، وابن مهدي، واللخمي، وابن معين[1].

---

(1) أحمد، مسند أحمد: مسند المكثرين، مسند أبي هريرة، ص 675، رقم (9707). وأبا داود، سنن أبي داود: كتاب الصيام، باب في كراهية ذلك، 713/1، رقم (2337). والترمذي، سنن الترمذي: كتاب الصوم، باب ما جاء في كراهية الصوم في النصف الثاني من شعبان لحال رمضان، 115/3، رقم (738). وابن ماجه، سنن ابن ماجه: كتاب الصيام، باب ما جاء في النهي أن يتقدم رمضان بصوم إلا من صام صوما فوافقه، 528/1، رقم (1651). والنسائي، سنن النسائي الكبرى: كتاب الصيام، باب صيام شعبان، 172/2، رقم (2911).

(2) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الصيام، باب صوم التطوع وما نهي عن صومه، ص 232، رقم (709).

(3) أنظر: الترمذي، سنن الترمذي: كتاب الصوم، باب ما جاء في كراهية الصوم في النصف الثاني من شعبان لحال رمضان، 115/3، رقم (738). والطحاوي، شرح معاني الآثار: 83/2. وابن حبان، صحيح ابن حبان: كتاب الصوم، باب الصوم المنهي عنه، 355/8-358، رقم (3589 و 3591). وابن قدامة، الكافي: 450/1. وابن حزم، المحلى: 26/7. وابن عبد البر، الاستذكار: 132/4. وابن العربي، عارضة الأحوذي: 148/2.

(4) ابن عبد البر، الاستذكار: 132/4.

وذلك لاختلافهم في العلاء بن عبد الرحمن أحد رجال سند هذا الحديث.

فمنهم من وثقه: كالعجلي وابن حبان حيث ذكراه في ثقاتهما، ومحمد بن عمر، وقال الذهبي: حافظ، وقال أحمد: ثقة لم أسمع أحدا ذكره بسوء، وذكر ابن حجر عن الترمذي أنه قال: هو ثقة عند أهل الحديث[2]، ولم يجد الباحث للترمذي مثل هكذا كلام لا في سننه ولا في علله، إلا أنه صحح حديثه كما تقدم.

إلا أن أحمد والذهبي –على الرغم من توثيقهما له- أنكرا عليه هذا الحديث.

حيث قال أحمد: منكر غير محفوظ. وقال الذهبي: من أغرب ما أتى به عن أبيه[3].

ومنهم من ضعفه: كأبي حاتم حيث قال: صالح روى عنه الثقات ولكنه أنكر من حديثه أشياء وهو عندي أشبه من العلاء بن المسيب، وذكره العقيلي في الضعفاء، وقال ابن الدورقي وأبو زرعة: ليس هو بالقوي، وقال ابن معين: ليس حديثه بحجة، وقال أبو داود: سهيل أعلا عندنا من العلاء أنكروا على العلاء صيام شعبان يعني حديث إذا انتصف شعبان فلا تصوموا[4].

---

(1) أنظر: الزيلعي، نصب الراية: 320/2. وأبا داود، سنن أبي داود: كتاب الصيام، باب في كراهية ذلك، 713/1، رقم (2337). والنسائي، سنن النسائي الكبرى: كتاب الصيام، باب صيام شعبان، 172/2، رقم (2911). والعسقلاني، تهذيب التهذيب: 166/8. وابن عدي، الكامل: 44/2 و218/3 و 281/5. والخليلي، الإرشاد في معرفة علماء الحديث: 218/1-219. والذهبي، سير أعلام النبلاء: 187/6. وابن رجب، اللطائف: 260. وابن الجوزي، الموضوعات: 33/1. واللخمي، مشيخة أبي طاهر ابن أبي صقر: 78 و 79. وتاريخ ابن معين-رواية الدارمي: 173/1. والنسائي، الضعفاء والمتروكين: 187/2.

(2) أنظر: العجلي، الثقات: 149/2. وابن حبان، الثقات: 247/5. والعسقلاني، تهذيب التهذيب: 166/8. والذهبي، تذكرة الحفاظ: 135/1. وأحمد، العلل: 19/2 و 482. والعسقلاني، تهذيب التهذيب: 166/8.

(3) أنظر: الزيلعي، نصب الراية: 320/2. والذهبي، سير أعلام النبلاء: 187/6.

(4) أنظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 357/6. والعسقلاني، تهذيب التهذيب: 166/8. والعقيلي، الضعفاء:341/3. وابن عدي، الكامل: 217/5.

ومنهم من توسط بين ذلك: كابن حجر، حيث قال: صدوق ربما وهم، وقال ابن حبان: وكان متقنا ربما وهم، وقال النسائي: ليس به بأس، وقال أيضا: لا نعلم أحدا روى هذا الحديث غير العلاء بن عبد الرحمن[1].

وعباراتهم هذه هي إلى الضعف أقرب منها إلى الحسن أو الصحة -والله أعلم-.

فبالنظر إلى مجموع ما تقدم من نقد فإن الباحث يرى التفصيل في العلاء بن عبد الرحمن، وذلك بأنه ينظر فيما إذا توبع على حديثه أو لا، فإن توبع عليه فهو مقبول، وإن لم يتابع فهو مردود.

وهذا ما قام به مسلم، حيث أخرج عنه في الصحيح أحاديث معدودة، إلا أنه تجنب ذكر ما انفرد به.

قال الخليلي في العلاء: "مديني مختلف فيه؛ لأنه يتفرد بأحاديث لا يتابع عليها كحديث عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ : {إذا كان النصف من شعبان فلا صوم حتى رمضان}، وقد أخرج مسلم في الصحيح المشاهير من حديثه، دون هذا، والشواذ"[2].

وبناءا على هذا: فإن الراجح لدى الباحث هو ضعف هذا الحديث؛ وذلك لوجهين:

الأول: لانفراد العلاء بن عبد الرحمن به. علما أنه لا يخلو من نوع شذوذ لما هو ثابت مما رواه الثقات في صيام شعبان على خلاف في ذلك.

الثاني: لأن من تكلم في الحديث وفي العلاء هم أكثر وأعلم بالحديث والنقد من الآخرين.

قال ابن رجب: "واختلاف العلماء في صحة هذا الحديث، ثم في العمل به؛ فأما تصحيحه: فصححه غير واحد، منهم الترمذي، وابن حبان، والحاكم، والطحاوي، وابن عبد البر. وتكلم فيه من هو أكبر من هؤلاء وأعلم، وقالوا: هو حديث منكر، منهم: عبد الرحمن بن مهدي، والإمام أحمد، وأبو زرعة الرازي، والأثرم. وقال

---

(1) أنظر: العسقلاني، تقريب التهذيب: 435/1، رقم (5247). وابن حبان، مشاهير علماء الأمصار: 80/1. والنسائي، سنن النسائي الكبرى: كتاب الصيام، باب صيام شعبان، 172/2، رقم (2911). والعسقلاني، تهذيب التهذيب: 166/8.

(2) الخليلي، الإرشاد: 218/1-219.

الإمام أحمد: لم يرو العلاء حديثا أنكر منه، ورده بحديث {لا تقدموا رمضان بصوم يوم أو يومين} فإن مفهومه جواز التقدم بأكثر من يومين. وقال الأثـرم: الأحاديـث كلهـا تخالفه، يشير إلى أحاديث صيام النبي ﷺ شعبان كله ووصله برمضان، ونهيه عـن التقدم على رمضان بيومين. فصار الحديث شاذا مخالفا الأحاديث الصحيحة. وقـال الطحاوي: هو منسوخ، وحكى الاجماع على تـرك العمـل بـه، وقـد أخـذ بـه آخرون.."[1].

وجه التعارض: -

إن الحديث المعارض يدل على سنية صيام شهر شعبان كله.

بينما الحديث المعارض ينهى عن الصيام في النصف الثاني من شهر شعبان.

الخلاف الفقهي: -

اختلف الفقهاء في مسلك دفع التعارض في هذه المسألة إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: التوفيق.

واختلفوا في وجهه إلى رأيين:

الرأي الأول:

التوفيق بتغاير الحال.

وانقسموا في الحكم المستنبط به إلى قسمين:

القسم الأول:

جواز صيام النصف الثاني من شعبان إذا وصله بما قبله، وكراهة صيامه إذا لم يصله بما قبله.

وذلك: بأن حال المعارض فيما إذا ابتدأ صيام الـشهر مـن أولـه أو قبـل انتصافه، ووصله بالنصف الثاني: فلا يكره.

وأن حال المعارض فيما إذا ابتدأ الصيام عند انتصافه تطوعاً مطلقاً لا لسبب أو لعادة له: فيكره.

(1) ابن رجب، اللطائف: 260.

وبه قال: جمهور الشافعية، وجمهور الحنابلة[1].

والذي يدل على ذلك: هو قوله ﷺ: {لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين، إلا رجل كان يصوم صوماً فليصمه} متفق عليه[2].

فذكر الشافعية في وجه هذا الحديث: أن المنع الوارد فيه ممتد إلى أول السادس عشر من شعبان؛ انسجاماً مع الحديث المعارض؛ وذلك لأن المراد من المنع: التقديم بالصوم، فحيث وجد منع، وإنما اقتصر على يوم أو يومين: لأنه الغالب ممن يقصد ذلك[3].

وقد ذكر بعض الشافعية تحريم الحال الثاني ومنهم ابن حجر الهيتمي[4]. ولعلهم حملوا النهي على حقيقته لعدم وجود القرينة الصارفة عنه.

ورد على هذا الرأي إجمالاً: بأن الحديث المعارض الذي وفقوه مع المعارض مردود بأحد وجهين:

الأول: أن سنده ضعيف؛ لأن فيه العلاء بن عبد الرحمن، وهو ضعيف -كما سبق بيانه- في درجة الأحاديث.

الثاني: أنه على فرض صحة سنده: فإن متنه ضعيف؛ لأنه شاذ، ووجه الشذوذ: أنه انفرد به العلاء، وقد عارض الأحاديث الثابتة التي تدل على فضيلة صيام شعبان كله أو أكثره أو بعضٍ منه[5].

---

(1) انظر: النووي، المجموع، 7/677-679؛ البغوي، التهذيب، 3/202؛ وزكريا الأنصاري، اسنى المطالب، 3/31؛ وابن النقيب، عمدة السالك، 177؛ وابن حجر الهيثمي، فتح الجواد، 1/440؛ وابن قدامة، المغني، 4/327؛ وابن قدامة، الكافي، 1/451؛ وابن مفلح، الفروع، 3/118؛ والمرداوي، الانصاف: 3/348. وابن القيم، حاشية ابن القيم: 6/329-331.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب لا يتقدم رمضان بصوم يوم ولا يومين، ص216، رقم(1914)؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين، ص486، رقم(21/2485).

(3) أنظر: العسقلاني، فتح الباري، 4/160؛ والنووي، المجموع، 7/679.

(4) أنظر: الهيتمي، فتح الجواد: 1/440.

(5) أنظر: درجة الحديث في ص 254-256 من الرسالة.

القسم الثاني:

كراهة صيام النصف الثاني من شعبان مطلقا.

وذلك: بأن حال المعارض: في جواز صيامه للنبي ﷺ واختصاصه به.

وأن حال المعارض: في كراهة صيامه لغيره.

وبه قال: بعض العلماء منهم ابن عبدوس من الحنابلة[1].

وذكر الطحاوي في حجتهم: أن الذي روي في الحديث المعارض وغيره من أحاديث صيام شعبان كله او أكثره، إنما هو إخبار عن فعل رسول الله ﷺ، وما في النهي في الحديث المعارض إخبار عن قوله. فكان ينبغي أن يوفق بين الحديثين كي لا يتضادا بجعل ما فعله رسول الله ﷺ كان مباحا له، وما نهى عنه كان محظورا على غيره، فيكون حكم غيره في ذلك خلاف حكمه.

ثم رد عليهم الطحاوي بذكر مجموع أحاديث تدل على عدم كراهية صيام النصف الثاني مطلقا، منها[2]:

1- أنه ثبت من قوله ﷺ ما يحث على صيام شهر شعبان مطلقا، مما يدل على عدم خصوصية صيامه به، حيث روى الإمام أحمد والنسائي[3] عن أسامة بن زيد أنه قال: "يا رسول الله: لم أرك تصوم شهرا من الشهور ما تصوم من شعبان قال: {ذلك شهر يغفل الناس عنه بين رجب ورمضان وهو شهر ترفع فيه الأعمال إلى رب العالمين فأحب أن يرفع عملي وأنا صائم}". وأثبت ابن حجر هذا الحديث[4].

---

(1) أنظر: المرداوي، الانصاف: 348/3. وابن مفلح، الفروع: 118/3.

(2) انظر هذه الاستدلالات جميعها: الطحاوي، شرح معاني الآثار، 82/2-87.

(3) أنظر: أحمد، مسند أحمد: مسند الأنصار، حديث أسامة بن زيد، ص 1588، رقم (21753). والنسائي، سنن النسائي: كتاب الصيام، باب صوم النبي ﷺ، 201/4، رقم (2357).

(4) أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 215/4.

2- قوله ﷺ: {لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين، إلا رجل كـان يـصوم صـوماً فليصمه} متفق عليه[1]. أي: فإذا كان التقديم بأكثر من يومين يجوز، والأكثـر مـن يومين يقع في النصف الثاني.

3- عن عمران بن حصين: أن رسول الله ﷺ قال له: (أصمت من سرر شعبان؟) قال: لا. قال: (فإذا أفطرت، فصم يومين) متفق عليه[2]. قالوا: سرر شعبان آخرها[3].

4- عن أسامة بن زيد، أن نبي الله ﷺ كان يصوم يوم الاثنين ويوم الخميس وسئل عن ذلك فقال: (إن أعمال العباد تعرض يوم الاثنين ويوم الخميس). رواه أبو داود[4].

5- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "أوصاني خليلي ﷺ بثلاث: صيام ثلاثة أيام من كل شهر، وركعتي الضحى، وأن أوتر قبل أن أنام". رواه البخاري[5].

6- عن عمرو بن العاص، أن النبي ﷺ قال له: (لا صوم فوق صوم داود -عليـه السلام- شطر الدهر، صوم يوماً وأفطر يوماً) رواه البخاري[6].

وجه الاستدلال بجميع هذه الأحاديث: أنها تدل على جواز الصيام في النصف الثاني عموماً أو مطلقاً؛ لأن جميع الأيام المذكورة هي واقعة في النصف الثاني من شعبان، ولم تقيد أو تخصص بتركها في أيام معدودة.

---

(1) سبق تخريجه، انظر هامش رقم (2) في ص 255 من الرسالة.

(2) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب الصوم مـن آخـر الـشهر، ص223، رقم(1983)؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب صوم سرر شـعبان، ص525، رقم(199/2721).

(3) أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 231/4.

(4) أبا داود، سنن أبي داود، كتاب الصيام، باب في صـوم الاثنـين والخمـيس، 325/2، رقم(2436).

(5) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب صيام أيام البيض ثلاث عشرة، وأربـع عشرة، وخمس عشرة، ص223، رقم(1981).

(6) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب صـوم داود عليـه الـسلام، ص223، رقم(1980).

فلو كان صيام النصف الثاني من شعبان مكروها وخاصا بالنبي ﷺ، لتعارض مع هذه الأحاديث التي تحث المسلمين جميعا على صيام هذه الأيام التي تقـع فيـه أيضاً [1].

الرأي الثاني:

التوفيق بتخصيص عام الحديث المعارض –الذي يدل بعمومه علـى سـنية صيام شهر شعبان– بخاص الحديث المعارِض.

حيث حملوا النهي في المعارِض على من يضعفه صيام النصف الثاني مـن شعبان عن صيام شهر رمضان. فهو مخَصص من العموم.

فمن صام النصف الثاني من شعبان وأضعفه عن رمضان فإنه يكره صيامه، ومن لم يضعفه لا يكره. وسواء وصله في النصف الأول من الشهر أم لم يصله.

وبه قال: الطحاوي من الحنفية، وأحد قولي المتولي واستحسنه ابن حجر من الشافعية[2].

ويمكن إدخال هذا التوفيق تحت وجه بيان تغاير الحال.

وذلك باعتبار أن حال المعارَض: فيما إذا صام الشهر مـن غيـر إضـعاف النصف الثاني له عن صيام رمضان.

وأن حال المعارِض: فيما إذا أضعفه النصف الثاني عن صيام رمضان. ولا فرق أيضاً بين أن يصله بالأول أو لم يصله.

والذي يرد على هذا الرأي: أنه خصص النهي بمن يضعفه صـيام النـصف الثاني عن صيام رمضان من غير مخصص، ومن غير دليـل يـدل علـى ذلـك التخصيص.

والحديث جاء عاماً يشمل الكل حيث قال: {لا تصوموا} والأمر موجه للجميـع ولم يستثن أحداً.

ويحتمل أن هذا الرأي اعتبر معنى الأدلة المتقدمة دليلاً علـى التخـصيص محاولة منه في التوفيق بين المتعارضين.

---

(1) أنظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار، 87/2.

(2) أنظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار، 84/2-85؛ والعسقلاني، فتح الباري، 160/4.

وهذا الاعتبار بعيد ولا يخلو من تكلف، وقد سبق القول في الفصل الأصولي أنه من شروط الجمع والتوفيق أن لا يكون التأويل فيه بعيداً، وأن يدل عليه دليل.

والأحاديث المتقدمة التي استدل بها إن دلت على شيء فإنما تدل على شـذوذ الحديث المعارض وتزيد في ضعفه.

الاتجاه الثاني: الترجيح.

والقول بسنية صيام شهر شعبان، ولا يكره الابتداء بصيامه عند انتصافه.

وجه الترجيح:

اختلفوا فيه إلى رأيين:

الأول: ترجيح الحديث المعارض الصحيح على الحديث المعارض الـضعيف والعمل بإطلاقه[1].

وبه قال: جمهور الحنفية، وابن الـصباغ والقـول الثـاني للمتـولي مـن الشافعية،وبعض الحنابلة[2].

أما المالكية: فلم يعثر الباحث على تعليق لهم للحديث المعارض –على حـد إطلاعه في كتبهم التي تمكن منها- وإنما ذكروا استحباب وسنية صيام شهر شعبان مطلقاً. إلا قولاً لابن عبد البر -من القدامى والذي سـيأتي فـي الـرأي الثـاني-. وللدكتور الغرياني –من المعاصرين[3]-. الذي كتب في فقهم، فوافقا هذا الاتجاه في الترجيح، مما يبين أن مذهب المالكية ذهب إلى هذا الاتجاه.

الثاني: ترجيح ما عمل به علماء الأمصار –وهو الحديث المعارض- على ما لم يعملوا به –وهو الحديث المعارض-.

---

(1) أنظر:العيني،عمدة القاري،120/11؛والنووي، المجموع،677/7؛وابن مفلح، الفروع، 118/3.

(2) انظر الزيلعي، تبين الحقـائق، 157/2؛ والعينـي، البنايـة، 20/4-21؛ والنـووي، المجموع، 677/7؛وابن أبي الخير، البيان، 557/3؛ والعسقلاني، فتح الباري، 160/4؛ وابن مفلح، الفروع، 118/3.

(3) انظر، الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، 603/1.

وبه قال ابن عبد البر، حيث قال: "وهو حديث صحيح، إلا أن الـذي عليـه جماعة الفتوى من فقهاء الأمصار: أنه لا بأس بصيام يوم الشك تطوعاً كمـا قـال مالك –رحمه الله-.

قال ابو عمر: من هنا قال يحيى بن معين: كانوا يتقون حديث العلاء بن عبد الرحمن"[1].

الاستدلالات الأخرى لهذا الاتجاه:

استدل هذا الاتجاه بمطلق وعموم الأدلة التي تُبين فضل صـيام شـعبان أو فضل صيام سرره، أو النهي عن مجرد تقديم رمضان بيوم أو يـومين فقـط دون غيرها.

وكذلك عموم الأدلة التي سبق ذكرها في أدلة الرأي الثاني من الاتجاه الأول، والتي تنص على فضيلة صيام أيام معينة تتواجد في أيام الأسـبوع، ومنهـا أيـام النصف الثاني من شعبان.

وهذه الأدلة بمجموعها تعارض الحديث المعارض -على فرض صحة سنده- مما تجعله شاذا يجب تركه لأجل سلامة هذه الأدلة التي يرويها جمهور المحدثين[2].

الراجح:-

يميل الباحث –من حيث الحكم- إلى الاتجاه الثاني.

إلا أنه لا يميل إليه من حيث مسلك دفع التعارض؛ وذلك لأنه أجرى الترجيح بين صحيح وضعيف.

وقد ترجح في الفصل الأصولي هو عدم إجـراء التـرجيح بـين الـصحيح والضعيف؛ لأن من شروط التوفيق أو الترجيح بين الأحاديث أن يكونا ثابتين. فـإذا لم يكونا ثابتين أو أحدهما فإنه لا وجود لغير الثابت أصلاً كـي يعـارض الثابـت. فيؤخذ بالثابت مباشرة من غير ترجيح.

---

(1) ابن عبد البر، الاستذكار، 132/4.

(2) أنظر: ابن عبد البر، الاستذكار، 132/4؛ وابن قدامة، المغنـي: 326/4-327. وابـن القيم، حاشية ابن القيم على العون، 329/6-330.

وعلى فرض صحة الحديث فإن الراجح حينئذ هو القسم الأول من الرأي الأول في اتجاه التوفيق؛ وذلك لتضمنه للتوفيق وقوة استدلاله وصمودها أمام الباقية.

4. 4 الحج:

4. 4. 1 المسألةُ العاشرة: حكْم العمرةِ.

الأحاديثُ المتَعارضةُ فيها:

أولاً: الحديثُ المعارض:

"عن عائِشةَ -رضِي الله عنها– قالت: قُلْت: يا رسولَ اللهِ ! على النساءِ جِهاد؟ قـال: {نعم، عليهن جِهاد لا قِتالَ فِيهِ : الْحج، والْعمرةُ} رواه أحمد[1]، وابن ماجه واللفظُ له[2]، وإسناده صحيح. وأصلُه في الصحيح[3] "[4].

"وأخرجه ابن عدِي[5] [أي: حديثُ جابرٍ الآتي في المعارضِ] من وجهٍ آخر ضعيف. عن جابر مرفوعاً: {الحَج والعمرةُ فَريضتانِ}"[6].

ثانياً: الحديثُ المعارض:

---

(1) مسند أحمد: في مسند النساء، حديث السيدة عائشة، رقم(25836)، ص1877.

(2) سنن ابن ماجه: كتاب مناسك الحج، باب الحج جهاد نساء، رقم(2901)، 968/2.

(3) أي في صحيح البخاري، ولفظه: "عن عائشة أم المؤمنين- رضي الله عنها- قالت: قلت: يا رسول الله! ألا نغزو ونجاهد معكم؟ فقال: {لكن أحسن الجهاد وأجمله الحج، حج مبرور} فقالت: عائشة: فلا أدع الحج بعد إذ سمعت هذا من رسول الله- صلى الله عليه وسلم-" إلا أنه ليس فيه ذكر العمرة، ولذلك قال ابن حجر"وأصله في الصحيح" ولم يقل: وهو في الصحيح، أو وأخرجه البخاري في الصحيح. أنظر: البخاري، صحيح البخاري: كتاب الحج، باب حج النساء، رقم(1861)، ص210.

(4) العسقلاني،بلوغ المرام:كتاب الحج،باب فضله وبيان من فُرض عليه،ص238،رقم (727).

(5) الكامل في ضعفاء الرجال: من اسمه عبد الله، عبد الله بن لهيعة، رقم(977)،150/4.

(6) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الحج، باب فضله وبيان من فُرض عليه، ص239، رقم (728).

"عن جابِرِ بنِ عبدِ اللهِ - رضِي الله عنهما– قَالَ : أتى النِبي ﷺ أعرابِـي ، فَقَالَ : يا رسولَ اللهِ ! أخبِرني عن الْعمرةِ ، أواجِبةٌ هِي؟ فَقَالَ:{لَا، وأنْ تعتمِـر خير لَك} رواه أحمد[1]، والترمذي[2]، والراجِح وقْفُه" [3].

درجتُها:-

أما حديثُ عائِشَةَ-رضي الله عنها- فهو حـديثٌ صـحيح، صـححه ابـن خزيمةَ[4]، والنووي[5]، وابن حجرٍ[6]. وقال ابن الملَقن:"رواه ابن ماجه بإسنادٍ علـى شَرطِ الصحيح"[7].

وأما حديثُ جابرٍ الذي أخرجه ابن عدِي: فهو ضعيفٌ؛ لأن فيه ابن لَهيعـةَ، وابن لَهيعةَ ضعيفٌ عند أكثرِ أهل العِلْمِ[8].

ولا يصح رفْعه إلى النبي ﷺ،إنما الراجِح وقْفُه إلى ابـن عبـاسٍ[9]، وهـو ضعيفٌ أيضاً[10].

---

(1) مسند أحمد: مسند جابر بن عبد الله الأنصاري، رقم(14450)، ص986.

(2) سنن الترمذي: كتاب الحج، باب ما جاء في العمرة أواجبة هي أم لا؟ رقم(931)،3/ 270.

(3) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الحج، باب فضله وبيان من فُرض عليه، ص238- 239، رقم (728).

(4) سبق تخريجه، أنظر هامش(3)، ص(261).

(5) أنظر: النووي، المجموع: 83/8-84.

(6) أنظر: العسقلاني، بلوغ المرام: 238.

(7) ابن الملقن، تحفة المحتاج:126/2.

(8) أنظر: ابن عدي، الكامل:144/4 وما بعدها.

(9) أنظر: الدار قطني، سنن الدار قطني: كتاب الحج، باب المواقيت، رقم (216)، 284/2. والزيلعي، نصب الراية: 147/3و 149. والعسقلاني، الدراية: 47/2.

(10) أنظر: ابن الملقن، تحفة المحتاج: 582/3.

وأما حديثُ جابِرٍ الذي أخرجه أحمد والترمذي -في الحديثِ المعارضِ-: فهو ضعيفٌ أيضاً؛ لأن فيه الحجاج بن أرطَاةَ، وهو ضعيفٌ[1]، فقد نَقَلَ النـووي اتفـاقَ الحفاظِ على ضعفِهِ[2].

وذَكَر البيهقي أنه موقوفٌ على جابِرٍ[3]، ورجح ذلـك ابـن حجـرٍ، وقـال: "وكلاهما ضعيفٌ"[4].

وجه التَعارضِ:-

أن الحديثين الأولين- المعارضين-: يثبتان وجوب العمرةِ، حيثُ قـال فـي الأول {عليهن جِهاد} والجهاد فرض، وقال في الثاني {الحَج والعمرةُ فَريضتان}.

بينما الحديثُ الثاني- المعارضِ-: ينفي الوجوب، حيث قال بعد سـئل هـل العمرة واجبة {لَا، وأَنْ تعتمِر خير لَك}.

الخِلافُ الفِقْهي:-

اتفق الفقهاء على أن مسلك دفع التعارض في هذه المسألة هو الترجيح.

إلا أنهم اختلفوا فيه إلى رأيين:

الرأي الأولُ:

ترجيح حديثِ عائِشَةَ وحديثِ جابِرٍ الذي أخرجه ابن عدِي-المعارضين- على حديثِ جابِرٍ الذي أخرجه أحمد والترمذي- المعارضِ-، والقولُ بوجوبِ العمرةِ.

وبه قال الجمهور، منهم: عمر بن الخَطَابِ، وعلي بن أبي طالِبٍ، وابن عمر، وابن عباسٍ، وابن مسعودٍ في روايةٍ ﷺ. وبه قال: عطاء، وطـاووس، ومجاهـد، والحسن، وابن سيرين، والشعبي في روايةٍ، وداود، وسعيد بن جبيرٍ، وإسحاقُ، وأبو عبيدٍ، والثوري، والأوزاعي، وقتادةُ، وأبو ثورٍ في روايةٍ، ومسروقُ، وأبو بردةَ عن أبي موسى الأشعري، وعبدالله بن شدادٍ. وبه قال أيضا: ابن حبيـبٍ وابـن الجهـمِ

---

(1) أنظر: أبا حاتم، المجروحين: 226/1-228.

(2) أنظر: النووي، المجموع: 86/8.

(3) أنظر: البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب الحج، باب من قال العمرة تطوع، رقم (8535)، 349/4.

(4) العسقلاني، تلخيص الحبير: 226/2.

والمفهوم من عباراتِ ابن عبدِالبر وسردِهِ للأدلةِ من المالكيةِ، والشافعي في الجديـدِ، وأحمد في روايةٍ. واعتبرها الكاساني- من الحنفيـةِ- واجبـةً وليـست بفـرضٍ؛ احتياطاً[1].

وجه الترجيح عندهم:

اعتبروا المِيزةَ المرجحةَ: هو صِحةُ حديثِ السيدةِ عائِشَةَ-المعارضِ-، وعدم صِحةِ حديثِ جابرٍ ﷺ - المعارضِ-.

وكذلك كون الحديثين المعارضين دلا على الوجوبِ، بينما الحديثُ المعارض دل على النَدبِ، وقد تَقَرر أن ما دل على الوجوبِ يرجح على ما دل علـى النَـدبِ احتياطاً[2]- وذلك على فَرضِ صِحةِ الحديثِ المعارضِ-.

أما وجه دلالتِهما على الوجوبِ: فحديثُ جابِرٍ صرح بـذلك وأطْلَـقَ عليهـا الفريضةَ، وأما حديثُ السيدةِ عائِشَةَ فقد جعلَها جهاداً، والجهاد واجب. ولا يخْـتَص ذلك بالنساءِ؛ لأن هذا الاختصاص غير مصرحٍ به، ثم إنه مصروفٌ بالأدِلةِ الأخرى الآتيةِ التي تَدل على وجوبِها بصورةٍ مطْلَقَةٍ دون تخصيصِ جِنْسٍ عن جِنْسٍ.

وقد رد على جزءٍ من هذا الاستدلال: بأن حديثَ جابِرٍ ضـعيفٌ لا يـصلُح للاستدلال به[3].

ويجاب: بأن كون حديثِ جابرٍ ضعيفاً وعدمِ صلاحيتِهِ للاستدلال به- علـى الرغْمِ من التسليمِ بذلك- لا يدل على عدمِ وجوبِ العمرةِ، بل يكفي للاستدلال علـى وجوبِها بحديثِ السيدةِ عائِشَةَ وبالاستدلالات الأخرى الآتيةِ:

الاستدلالات الأخرى لهذا الرأي:

1. قولُه تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾[1].

---

(1) أنظر: ابن عبد البر، الاستذكار: 338/4- 341. والنووي، المجموع: 88/8. وابن قدامة، المغني: 13/5. والعسقلاني: فتح الباري: 725/3. والشوكاني، نيل الأوطار: 245/3. وأبا عبد الله، مواهب الجليل: 468/2. والكاساني، بدائع الصنائع: 226/2. وابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة: من كان يرى العمرة فريضة، 224/3-225.

(2) أنظر ص 262 من الرسالة.

(3) أنظر: الشوكاني، نيل الأوطار: 246/3.

وجه الاستدلال: أن معنى قولِهِ﴿وَأَتِمُّواْ﴾: أقيموا، ويؤيد ذلك: أنه لما كان معنى﴿أَقِيمُواْ﴾ في قولِهِ تعالى:﴿ فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ﴾[2] أتِموا الصلاةَ: كان معنى﴿وَأَتِمُّواْ﴾ هنا: أقيموا. ومقتضى الأمر في الآيةِ هو الوجوب، ثم عطفَها على الحج، والأصلُ التساوي بين المعطوفِ والمعطوفِ عليه. ويؤَيده قولُ ابن عباسٍ: "إنها لقرينةُ الحج في كتابِ الله". ثم إن كلِمةَ ﴿الْعُمْرَةَ ﴾ قارنتْ كلِمةَ ﴿الْحَجَّ﴾ فكان حكْمها كحكمِهِ لمقارنَتِها إياه[3].

ورد هذا الاستدلالُ: بأن معنى قولِهِ ﴿ وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ ﴾: أي وجب إتمامهما لِمن دخَلَ فيهما، ولا يطْلَقُ الإتمام إلا لِمن دخَلَ في العمل. ويؤَيد هذا المعنى: الإجماع على أن من دخَلَ فيهما- تَطَوعاً كان أم أداءً-، وجب عليه إتمامهما حتى لو عرض عليهما ما يفْسِدهما، ويجب عليه قضاؤهما[4].

وقيل: إن معنى الآيةِ: أن تُحرِم بهما من منزِلك أو مسكنِك، أو أن تُفْرِدهما وتُحرِم من دويرةِ أهلِك[5].

ويجاب: بأن وجوب الإتمامِ بعد الشروعِ مسلم به، ولكِنه ليس موضع الخِلافِ؛ لأنه ثَبتَ وجوب ذلك بالإجماعِ. إنما الآيةُ هنا ما دامتْ قد احتملتْ أكثر من معنى، فهي مجملَةٌ، ولا يوضح الإجمالَ ولا يفَسره إلا السنةَ، وقد جاءتْ السنةُ بإثباتِ وجوبِ العمرةِ، فَدلتْ على أن المعنى المراد من الآيةِ هو وجوب العمرةِ؛ لتأييدِها له. وفي الأمرِ مساغٌ للاجتهادِ.

2. عن أبي بكْرِ بن محمدٍ بن عمرِو بن حزمٍ، عن أبيهِ، عن جدهِ: "أن رسولَ الله ﷺ كتَب إلى أهل اليمن كتاباً بعثَ به مع عمرِو بن حزمٍ، وفيه:{وأن العمرةَ الحَج الأصغر}"[1]. [2]

---

(1) البقرة: 196.

(2) النساء: 103.

(3) أنظر: ابن قدامة، المغني: 13/5. وابن عبد البر، الاستذكار: 338/4-339.

(4) أنظر: ابن عبد البر، الاستذكار: 339/4-340.

(5) أنظر: المرجع السابق، 336/4.

وجه الاستدلال: أنه جعلَ العمرةَ -من طريق المجاز- حجاً، وذلك كناية عن الوجوبِ. وسماها أصغَر؛ لأن أعمالَها ومشاقها ووقتَها أقل من الحج. فلو كانت نَفْلاً لما سماها حجاً؛ لأن الحج واجب وليس بِنَفْلٍ.

ورد: بأنه ضعيفٌ؛ لأن فيه سليمان بن داودٍ، وقد قال يحيى بن معينٍ فيه: ليس بشيءٍ[3].

وهذا الرد مسلم به، إلا أن الأدلة المتبقية تكفي للاستدلال على الوجوب، وهي تغني عن هذا.

3. عن عمر بن الخَطابِ ﷺ في قِصةِ السائِل الذي سألَ رسولَ الله ﷺ عن الإيمان والإسلامِ- وهو جبريلٌ عليه السلام-، فقال النبي ﷺ: {الإسلام أنْ تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسولُ الله، وأنْ تقِيم الصلاةَ، وتؤتيَ الزكاةَ، وتحج البيت وتعتمِر} [4]. [5]

وجه الاستدلال: أنه ﷺ عد واجباتِ الإسلامِ بعد أن سأله السائِلُ عنه، وكانت العمرةُ منها.

ورد من وجهين:

الأولُ: أن هذا الحديثَ مذكور في الصِحاحِ وليس فيه {وتعتمِر}[1]. وأن ابن حِبانٍ قال:"تَفَرد سليمان التيمي بهذه الألفاظِ"[2].

---

(1) أخرجه: الحاكم، المستدرك على الصحيحين: كتاب الزكاة، رقم(1447)، 552/1. والدارقطني، سنن الدار قطني: كتاب الحج، باب المواقيت، رقم(222)، 285/2.
وقد صححه ابن تيمية، وابن الملقن. وقال الإمام أحمد: أرجو أن يكون صحيحاً. وحسنه: الدارمي، وأبو زرعة، وأبو حاتم، وابن حجر. وقال ابن دقيق العيد: "صحيح على طريقة بعض أهل العلم". أنظر: البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب الزكاة، باب كيف فرض الصدقة، رقم(7047)، 89/4. وابن تيمية، شرح العمرة: 101/1. وابن الملقن، تحفة المحتاج:449/2. والعسقلاني، موافقة الخبر الخبر:386/2.وابن دقيق العيد، الإلمام: 722/2.

(2) أنظر: ابن عبد البر، الاستذكار: 341/4. وابن الجوزي، التحقيق: 123/2.

(3) أنظر: ابن الجوزي، التحقيق: 123/2.

(4) أخرجه:ابن خزيمة،صحيح ابن خزيمة:كتاب الوضوء،باب ذكر الخبر الثابت عن النبي ﷺ بأن إتمام الوضوء من الإسلام، رقم(1)، 3/1. والدارقطني، سنن الدارقطني: كتاب الحج، رقم(207)، 282/2.

(5) أنظر:ابن قدامة، المغني:14/5.والنووي، المجموع:84/8.وابن الجوزي،التحقيق: 122/2.

الثاني: أن مجرد اقتران العمرةِ بهذه الأمورِ الواجبةِ لا يكـون دلـيلاً علـى الوجوبِ؛ لأن المقَرر في الأصول: أن دلالـةَ الاقتـران ضـعيفةٌ ولا سـيما وقـد عارضتْها أدلةُ عدمِ الوجوبِ[3]- التي ستأتي-.

وأُجِيب عن الوجهِ الأول: بأنه - وإن لم توجد هذه الزيادةُ في الصِحاحِ- إلا أنها وجِدتْ في كتابٍ "المخَرجِ على الصحيحين" للجوزقي[4]، ورواها الـدار قطنـي وحكم لها بالصِحةِ، وقال: "إسناد ثابِتٌ صحيح أخرجه مسلم بهذا الإسنادِ"[5] [6]. ونقل ابن الملَقن الإجماع على ثِقَةِ سليمان التيمي[7].

ثم إن هذه الروايةَ ولو تَفَرد بها سليمان إلا أنه معه زيادةُ خَبَرٍ فيها، وقد تَقَرر أن زيادةَ الخَبَرِ مقبولَةٌ إن كانت من عدلٍ، وكانت غير منافِيةٍ للمزيدِ عليه، والأخْـذُ بها أولى من الأخْذِ بالروايةِ الخاليةِ منها؛ لأن الأخْذَ بها فيه توفيقٌ مع الخاليةِ منهـا، بخِلافِ الخاليةِ منها[8].

ويجاب عن الوجهِ الثاني: بأنه لا يسلم كون العمرةِ ذُكِرتْ هنا بالقِران، وإنما ذُكِرتْ مستَقِلةً، فجعِلَتْ هنا سادِسةً. وكان النبي ﷺ في صددِ عد واجباتِ الإسلامِ لَما سأَله السائِلُ عنه.

4. عن أبي رزين العقيلي، أنه أتى النبي ﷺ فقال: {يا رسـولَ الله! إن أبـي شَيخٌ كبير لا يستطيع الَحج ولا العمرةَ ولا الظعن، قال: {حِج عن أبيك واعتمِر}[9]. [1]

---

(1) أنظر: ابن الجوزي، التحقيق: 123/2.

(2) ابن حبان، صحيح ابن حبان: رقم(173)، 398/1.

(3) أنظر: الشوكاني، نيل الأوطار: 248/3.

(4) نقلاً عن ابن الجوزي في كتابه التحقيق: 123/2.

(5) أنظر: الدار قطني، سنن الدار قطني: كتاب الحج، رقم(207)، 282/2.

(6) أنظر: ابن الجوزي، التحقيق: 123/2.

(7) أنظر: ابن الملقن، تحفة المحتاج: 129/2.

(8) أنظر ص 117 من الرسالة.

(9) أخرجه: أحمد، مسند الإمام أحمد: حديث أبي رزين العقيلي لقيط بن عامر، رقم(16285)، ص1130. وأبوداود، سنن أبي داود: كتاب المناسك، باب الرجل يحج عن غيره، رقم(1810)، ص562.

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أمره أن يحج عن أبيهِ ويعتَمِر، ومطلَقُ الأمـر يدل على الوجوبِ، فلو كان نَفْلاً لما أمره أن يعتَمِر عنه، ولقالَ له: تَطَوع عنه عمرةً إن شِئْتَ.

5. عن ابن مسعودٍ- رضي الله عنه- عن النبي ﷺ قال: {تـابِعوا بـين الحَـج والعمرةِ، فإن متابعةً بينهما تنفي الذنوب والفقر كما ينفي الكير خبثَ الحديدِ، وليس للحجةِ المـبرورةِ ثواب إلا الجنةَ}[2]. [3]

وجه الاستدلال: بأن ظاهِره التسويةُ بين أصل الحج والعمرةِ، فيوافِقُ قولَ ابن عباسٍ: "إنها لقرينَتُها في كتابِ الله"[4].

6. عن الضبي بن معبدٍ قال: "أتيتُ عمر فقلتُ: يا أميـر المـؤمنين! إنـي أسلَمتُ، وإني وجدتُ الحج والعمرةَ مكتوبين علي، فأهللتُ بهما، فقالَ عمر: هـدِيتَ لسنةِ نبيك ﷺ"[5]. [6]

---

(1) أنظر: النووي، المجموع: 84/8. وابن قدامة، المغني: 13/5-14. وابن الجوزي، التحقيق: 123/2.

(2) أخرجه: ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة: كتاب المناسك، باب الأمر بالمتابعة بين الحج والعمرة، رقم(2512)، 130/4. والترمذي، سنن الترمذي: كتاب الحج، باب ما جاء في ثواب الحج والعمرة، رقم(810)، 175/3، وقال: "حديث حسن صحيح غريب من حديث ابن مسعود".

وحسنه الذهبي. أنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 148/13. وقال شعيب الأرنؤوط: "صحيح لغيره وهذا إسناد حسن". الأرنؤوط، تذييل مسند الإمام أحمد: مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود، رقم(3669)، 387/1.

(3) أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 726/3.

(4) أنظر: المرجع السابق: 726/3.

(5) أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود: كتاب المناسك، باب في الإقران، رقم(1799)، 559/1. والنسائي، سنن النسائي: كتاب مناسك الحج، باب القرآن، رقم(2719)، 146/5.

وقد سكت أبو داود عنه، وقد قال في رسالته لأهل مكة: "ما سكت عنه فهو صالح". السيوطي، تدريب الراوي: 169/1. وصححه النووي. أنظر: النووي، المجموع.

(6) أنظر: ابن قدامة، المغني: 13/5.

وجه الاستدلال: أن الضبي صرح بوجوبِ العمرةِ ولم ينْكِر عليه عمـر بـن الخَطابِ- رضي الله عنه-، ولو لم تكن مكتوبةً لأنْكَر عليه ولَما أقره بقولِهِ "هـدِيتَ لِسنةِ نَبِيك"، فَدل ذلك على وجوبِها.

7. عن نافع، أنه سمِع ابن عمرٍ يقولُ: "ليس من خَلْقِ الله أحد إلا وعليه حجةٌ وعمرةٌ واجبتان من استطاع إليه سـبيلا، ومـن زاد بعـدهما شـيئاً فهـو خيـر وتَطَوع"[1].[2]

وجه الاستدلال: أن قولَه ذلك يدل على الإلزامِ، ولَفْظَةُ "عليـه" تُؤَيـد ذلـك، والإلْزام يدل على الوجوبِ، فلو كانت نَفْلاً لَما قال عليه العمرةُ.

8. عن عِكْرِمةَ، عن ابن عباسٍ قال:"العمرةُ واجِبةٌ"[3].

9.عن عبدِ الملك أنه قال: "سئِلَ سعيد بن جبيرٍ عن العمرةِ، واجبةٌ هي؟ قال: نعم"[4].

الرأي الثاني:

---

(1) ذكره البخاري في صحيحه معلقاً. أنظر: البخاري، صحيح البخاري: كتاب العمرة أول باب وجوب العمرة وفضلها، ص200. وأخرجه موصولاً: ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة: كتاب المناسك، جماع أبواب ذكر العمرة وشرائعها وسننها وفضائلها، رقم (3066)، 357/4. والبيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب الحج، باب من قال بوجوب العمرة استدلالاً بقول الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّهِ﴾، رقم(8644)، 351/4.

قال ابن حجر: "وكأن الحاكم يرى أن حكمه حكم المرفوع، من أن الصحابي لا يقول مثل ذلك من قبل رأيه". العسقلاني، تغليق التعليق: قوله في أبواب العمرة، 117/3.

وذكر ابن خزيمة هذا الأثر لجابر- رضي الله عنه- وقال بعده: "فلو كان جابر سمع النبي ﷺ يقول في العمرة إنها ليست واجبة، لما خالف قول النبيﷺ". ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة: كتاب المناسك، جماع أبواب ذكر العمرة، ذكر البيان أن العمرة فرض، رقم(3067)، 356/4.

(2) أنظر: ابن عبد البر، الاستذكار: 341/4.

(3) أخرجه الدار قطني، سنن الدار قطني: كتاب الحج، رقم(219)، 285/2.

(4) أخرجه: ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة: من كان يرى العمرة فريضة، رقم (13656)، 224/3.

ترجيح حديثِ جابرٍ- المعارضِ-، على حديثي عائِشَةَ وجابرٍ -المعارضين-.

والقول بِندَبِ العمرةِ.

وبه قال: ابن مسعودٍ في روايةٍ ثانيةٍ له، والنخعي، والشعبي وأبو ثـورٍ فـي روايةٍ ثانيةٍ لهما، والحنفيةُ، والشافعي في القديمِ، والمالكيةُ، وأحمد في روايةٍ ثانيـةٍ له[1].

واعتبروا أن هذا الحديثَ فيه جواب صريح عن عدمِ وجوبهـا، بـل علـى سنيتها. والقولُ بوجوبِها يخَالِفُ هذا الحديثَ الصريح الواضح الدلالةِ.

ورد استدلالُهم بهذا الحديثِ: بأنه ضعيفٌ لا يصح الاستدلالُ بهِ؛ وذلـك لأن فيه الحجاج بن أرطاة وهو ضعيفٌ عند أهل الحديثِ[2]– كما سبقَ-[3].

الاستدلالات الأخرى لهذا الرأي:

1. إن الله- سبحانَه وتعالى- قـال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[4] ولم يذْكُر معه العمرةَ، ولو كانتْ واجبةً لَذَكَرها مع الحج، وكذلك الحـديثُ الذي بين أركان الإسلامِ بقولِهِ:{بني الإسلام على خمسٍ....} فإنه اقْتَصر على الحج ولم يذْكُر العمرةَ[5].

ويمكِن أن يرد: بأن هذا الدليلَ لا يصلُح للاستدلال به في محل النـزاعِ؛ لأن هذا الحديثَ هو لبيان الأركان، وما نحن بِصددِهِ ليس من الأركان بل من الواجبـاتِ

---

(1) أنظر: ابن عبد البر، الاستذكار: 4/337-338. والسرخسي، المبسوط: 4/58. وابـن عابدين، رد المحتار: 3/475-476. والزيلعي،كنز القائق: 2/83.والنووي، المجموع: 8/89-90.وابن قدامة، المغني: 5/13. وابن الجوزي، التحقيق:2/123-124.

(2) أنظر: ابن قدامة، المغني: 5/13. والنـووي، المجمـوع: 8/86. وابـن عبـد البـر، الاستذكار: 4/340. وابن الجوزي، التحقيـق: 2/124. والعـسقلاني، فـتح البـاري: 3/725.

(3) أنظر هامش رقم(3 و 4) في ص 263 من الرسالة.

(4) آل عمران: 97.

(5) أنظر: السرخـسي، المبـسوط: 4/58-59. والكاسـاني، بـدائع الـصنائع: 2/226. والشوكاني، نيل الأوطار: 3/246.

التي وجبتْ بأدِلةٍ أخرى. ثم إن عدم ذِكْرِ وجوبها في الآيةِ ولا في الحـديثِ آنفـي الذكر، لا يدل على عدمِ وجوبها أصلاً، فإن كثيراً من الواجباتِ قد وجبـتْ بأدِلـةٍ أخرى خَارِجاً عن هذينَ الدليلين. عِلْماً أن الرأي الأولَ قد ذَكَر سابِقَاً روايـةً لهـذا الحديثِ وردتْ فيها العمرةُ، والحديثُ مبين ِلما في الآيةِ.

2. عن أبي صالح الحنفي قال: قال رسولُ الله ﷺ: {الحَـج واجِـب، والعمـرةُ تطوع}[1]. وروي أيضاً عن أبي هريرةَ- رضي الله عنه- عن النبي ﷺ قال: {الْعمرةُ تطَوع}[2].[3]

ورد: بأنهما لا حجةَ فيهما؛ لأنهما ضعيفان، فالأولُ منْقَطِع[4]، والثاني ضعفَه

البيهقي[5] والشوكاني[6] وكذبه ابن حزمٍ[7].

3. عن طلحةَ، أنه سمِع رسولَ الله ﷺ يقولُ:{الحَج جِهاد، والعمـرةُ تطَـوع}[8]. وروي ذلك عن ابن عباسٍ أيضاً[9].

---

(1) أخرجه: البيهقي بلفظ (الحج جهاد....). سنن البيهقي الكبرى: كتاب الحج، باب من قال العمرة تطوع، رقم(8532)، 348/4.

(2) أخرجه البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب الحج، باب من قال العمرة تطوع، رقم (8532)، 348/4.

(3) أنظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 226/2. والمرغيناني، الهداية: 83/1. وابن عبد البر، الاستذكار: 340/4. والنووي، المجموع: 86/8.

(4) أنظر: ابن عبد البر، الاستذكار: 340/4. والزيلعي، نصب الراية: 149/3. والعسقلاني، الدراية: 47/2.

(5) سبق تخريجه. أنظر هامش رقم(3و4)، ص263 من الرسالة.

(6) أنظر: الشوكاني، نيل الأوطار: 246/3.

(7) أنظر: ابن حزم، المحلى: 37/7.

(8) أخرجه: ابن ماجه، سنن ابن ماجه: كتاب المناسك، باب العمرة، رقم(2989)، 995/2.

(9) أخرجه: الطبراني، المعجم الكبير: باب العين، أحاديث عبدالله بن العباس ...، رقم (12252)، 11/ 442.

ورد: بأنه ضعيفٌ لا تقوم الحجةُ به؛ لأن فيه الحسن بن يحيى الخشني وهـو ضعيفٌ[1]. وقال ابن كثيرٍ: "وقد روي نحو هذا الحديثِ من طُرقٍ كُلها ضعيفةٌ"[2].

4. "إن الله -عز وجل-: لم يوجب العمرةَ بِنَص مجتَمعٍ عليـه، ولا أوجبهـا رسولُه في ثابتِ النَقْل عنه، ولا اتفَقَ المسلمون على إيجابِها، والفروض لا تَجِب إلا من هذه الوجوه أو من دليلٍ منها لا مدفَع فيه"[3].

ويمكِن أن يرد: بأن كون الفروضِ لا تَجِب إلا بِنَص متفَقٍ عليه أو إجمـاعٍ: غير مسلمٍ به؛ لأن هناك الكثير من الفروعِ ثَبتَ وجوبها بنصوصٍ غير متفَقٍ عليهـا وبغيرِ إجماعٍ، وذلك كخَبرِ الآحادِ، فإنه غير متفَقٍ على قبولِهِ.

وأما كون العمرةِ لم تَجِب بِنَقْلٍ ثابتٍ عن النبي ﷺ فغير مسلمٍ به أيضاً؛ لأنـه سبقَ أن تقدمتْ الأدِلةُ على إثباتِ ذلك؛ ولأنه سبقَ أن ذُكِر جمع من الصحابةِ يقولون بوجوبِها، والصحابةُ لا يحكون الفروض إلا عن النبي ﷺ.

وأطْلَقَ بعض العلماءِ عباراتٍ ردوا بها عموم استدلال هذا الرأي.

فَنَقَلَ الترمذي قولاً عن الإمامِ الشافعي، قال فيه: "وليس فيها شيء ثابِتٌ بأنها تَطَوع"[4] أي العمرةُ.

وقال ابن عبدِ البر: "روي ذلك بأسانيد لا تَصح ولا تقوم بمثِلها الحجةُ"[5].

وقال ابن قدامةَ- فارضاً صحةَ أدِلتِهم-: أنها محمولَةٌ على:

---

(1) أنظر: المقدسي، السنن والأحكام: 89/4. والعسقلاني، تلخيص الحبير: 842/3. والعسقلاني، الدراية: 47/2-48.

(2) أنظر: ابن كثير، إرشاد الفقيه: 302/1. والزيلعي، نصب الراية: 149/3. وابن حزم، المحلى: 37/7.

(3) أنظر: ابن عبد البر، الاستذكار: 338/4. والشوكاني، نيل الأوطار: 226/3.

(4) الترمذي، سنن الترمذي: رقم(931)، 270/3. وانظر: ابن قدامة، المغني: 14/5. والنووي، المجموع: 87/8. والعسقلاني، تلخيص الحبير: 226/2.

(5) ابن عبد البر، التمهيد: 14/20.

أ. "المعهودِ، وهي العمرةُ التي قضوها حين أُحصِروا فـي الحديبيـةِ، أو علـى العمرةِ التي اعتمروها مع حجتِهم مع النبي ﷺ فإنها لم تكن واجبةً على مـن اعتَمر"[1].

ب. "على ما زاد على العمرةِ الواحِدةِ "[2].

الراجِح:-

يميلُ الباحِثُ إلى الرأي الأول من حيث الحكم، إلا أنه لا يميل إليه من حيث مسلك دفع التعارض؛ وذلك لأن الحديث المعارض ضعيف لا يعـارض الحـديثين المعارضين.

وعلى فرض صحة الحديث المعارض فإنه يرجح حينئذ الـرأي الأول فـي مسلك دفعه للتعارض؛ وذلك لِما يأتي:

1. قُوةُ استدلالِهِ، وصمودها أمام ردودِ الرأي الثاني.
2. ضعفُ استدلال الرأي الثاني، وعدم صمودِها لردودِ الرأي الأول.
3. إن الأخْذَ به أخْذٌ بالأحوطِ، وهذا هو الشأن في العباداتِ، فقد تَقَدم أنه تَقَرر في الأصول: إذا تعارض ما يدل على الوجوبِ مع ما يدل على النَدبِ، قُدم مـا يدل على الوجوبِ على ما يدل على النَدبِ أخْذاً بالأحوطِ.

4. 4. 2 المسألةُ الحادية عشرة: المحدد لذاتِ عِرقٍ ميقاتاً لأهل العِراق.

الأحاديثُ المتعارضة:-

أولاً: الحديثُ المعارض:

"عن عائِشةَ -رضِي الله عنها- : {أن النبي ﷺ وقت لِأهـلِ الْعِـراقِ ذَات عِرقٍ}رواه أبو داود[3]، والنسائِيُ[4].

وأصلُه عِند مسلِمٍ من حدِيثِ جابِرٍ ، إلا أن راوِيه شك في رفْعِهِ[1]"[2]

---

(1) ابن قدامة، المغني: 14/5.

(2) ابن قدامة، المغني: 14/5.

(3) أبو داود، سنن أبي داود: كتاب المناسك، باب في المواقيت، رقم (1739)، 1/ 542.

(4) النسائي، سنن النسائي: كتاب مناسك الحج، ميقات أهل العراق، رقم (2656)، 125/5.

ثانياً: الحديثُ المعارض:

" وفي ٱلْبخارِي [3]: { أَن عمر هو ٱلَذِي وقت ذَات عِرقٍ }"[4].

معاني غريبها: -

1. وقتَ: أي عين أو حدد، وأصلُ التوقيتِ أن يجعلَ للشيءِ وقْتٌ يختص به[5].
2. ذاتُ عِرقٍ: أي حدد لهم المكان الذي هو صاحِب العِرق، والعِرقُ هـو اسـم جبلٍ صغيرٍ. وهي أرض سبخَةٌ، بينها وبين مكةَ مرحلتان، وهي الحد الفاصِلُ بين نَجدٍ وتُهامةَ[6].

درجتُها: -

---

(1) ولفظه: "... أخبرني أبو الزبير، أنه سمع جابر بن عبدالله – رضي الله عنهما- يسأَلُ عن المهل؟ فقال: سمعت-أحسبه رفع إلى النبي ﷺ فقال: "مهل أهل المدينة من ذي الحليفة، والطريق الآخر الجحفة، ومهل أهل العراق من ذاتِ عرق، ومهل أهل نجد من قرنٍ، ومهل أهل اليمن من يلملم". مسلم، صحيح مسلم: كتاب الحج، باب مواقيت الحج والعمرة، رقم (2780)، ص 538.

وأخرجه: أحمد، مسند أحمد: مسند المكثرين من الصحابة، مسند جابر بن عبدالله ﷺ، رقم (14626)، ص 999، وفيه الشك. ورقم (14670)، ص1002، وليس فيه الشك. وابن ماجه، سنن ابن ماجه: كتاب المناسك، باب مواقيت أهل العراق، رقم (2915)، 972/2، وليس فيه الشك.

(2) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الحج، باب المواقيت، ص 243-244، رقم (740 و 741).

(3) البخاري،صحيح البخاري: كتاب الحج، باب ذات عرق لأهل العراق،رقم (1531)، ص 175. وأخرجه أحمد، مسند أحمد: مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبدالله بن عمر بن الخطاب –رضي اله عنهما- رقم (4455)، ص 348، وليس فيه ذكر سيدنا عمر بل فيه: "وقاس الناس ذات عرق بقرن".

(4) العسقلاني، بلوغ المرام: كتاب الحج، باب المواقيت، ص 244، رقم (742).

(5) أنظر: العيني، عمدة القاري: 9/ 140.

(6) أنظر: أبا الطيب، عون المعبود: 112/5- 113. والسيوطي، شرح سنن النسائي: 5/ 123- 124. وابن منظور، لسان العرب: حرف القاف، فصل العين المهملة، 10/ 291 و 299.

أما حديثُ عائِشَةَ –المعارض-: فقد انفرد به المعافَى عن أفلح بن حميـدٍ[1].

قال الذهبي: "قالَ ابن صاعِدٍ: كان أحمد ينْكِر على أفلح بن حميدٍ قولَه لأهل العـراق ذاتِ عِرقٍ"[2].

إلا أنه ثِقَةٌ وثقَه كثيرون ومنهم الشيخان[3]. وعلى الرغْمِ من قول الإمامِ أحمد ذلك على أفلح إلا أنه قال فيه: "صالِح يحتَملُ"[4].

وقال النووي وابن الملَقن في هذا الحديثِ: إسناده صحيح[5].

وقال ابن حزمٍ: أحتَج به[6]، وقال العراقي: إسناده جيـد[7]. وقـال الـذهبي: صحيح غريب[8].

وقال ابن عدِي: "وإنكار أحمد على أفلح في هذا: قولُه "ولأهل العـراق ذاتِ عِرقٍ" ولم ينْكِر الباقي من إسنادِهِ ومتْنِهِ"[9].

وأما حديثُ جابرٍ–المعارض- الذي في مسلمٍ، فهو حـديثٌ صـحيح، إلا أن رفْعه إلى النبي ﷺ شَكَ فيه الراوي، والشَك في أمرٍ ما في الروايةِ قد يضعفُه[10].

---

(1) أنظر: النووي، المجموع: 8/ 303. والشوكاني، نيل الأوطار: 3/ 269.

(2) الذهبي، ميزان الاعتدال: رقم (1024)، 1/ 440. وانظر: النوي، المجموع: 8/ 303.

(3) أنظر: ابن حبان، الثقات: رقم (6827)، 83/6. والواعظ، تاريخ أسماء الثقات: رقم (112)، 44/1. والذهبي، ميزان الاعتدال: رقم (1024)، 440/1، ورقم (8624)، 455/6. وابن عدي، الكامل: رقم (230)، 417/12. والعسقلاني، التقريب: رقم (547)، 114/1، ورقم (6745)، 537/1. وابن الملقن، تحفة المحتاج: 139/2.

(4) أحمد بن حنبل، علل أحمد بن حنبل: رقم (94)، ص 180.

(5) أنظر: النووي، المجموع: 303/8، وابن الملقن، البدر المنير:84/6. وابن الملقن، تحفة المحتاج: 139/2.

(6) أنظر: ابن حزم، المحلى:71/7.

(7) أنظر: العراقي، طرح التثريب:4/5 و13.

(8) أنظر: الذهبي، ميزان الاعتدال: رقم(1024)، 440/1.

(9) ابن عدي، الكامل: رقم(230)، 417/1.

(10) أنظر: النووي، المجموع: 8/ 302.

إلاّ أن هذا الشَك يرفَع بالرواياتِ المرفوعةِ والتي لم يـشُك فيهـا رواتُهـا، كالرواياتِ الأخرى للحديثِ ذاتِهِ التي رواها أصحابها وليس فيهـا هـذا الـشَك[1]، وكحديثِ عائِشَةَ السابِق.

وقد روي حديثُ تَحدِيدِ ذاتِ عِرقٍ لأهل العراق مرفوعاً إلى النبي ﷺ عـن عِدةِ صحابيةٍ ومن عِدةِ طُرقٍ، فقد روي ذلك عن: أنسٍ، والحارثِ بن عمروٍ السهمِي، وجد عمروٍ بن شُعيبٍ، وابن عباسٍ، وابن عمر، وغيرهم. ولا تخلوا جميعهـا مـن مقَالٍ وضعفٍ[2].

إلا أن بعضهم رفعها إلى درجةِ الحسن لغيرهِ؛ لتقويـةٍ وتعـضيدِ بعـضِها بعضاً، ومنهم: الإمام النووي[3]، وابن حجرٍ[4]، والشوكاني[5]، وغيرهم.

قال الإمام النووي في هذه الأحاديثِ: إن الشيخَ المحامِلي، والماوردي، وأبـا الطيبِ، وصاحِب الشامل: "قالوا: وإن كانت أسانيد مفرداتِها ضـعيفةً، فمجموعهـا يقَوي بعضه بعضاً، ويصير الحديثُ حسناً ويحتَج به"[6].

---

(1) أنظر هذه الروايات في هامش رقم (1) في ص (15) من الرسالة.

(2) أنظر: الطبراني، المعجم الكبير: أنس بن مالك الأنصاري، رقم(721)،250/1. وابن عدي، الكامل في الضعفاء: رقم (1463)، 314/5، ورقم (2035)، 118/7. وأبا داود، سنن أبي داود: كتاب المناسك، باب في المواقيت، رقم(1742)، 1/ 543. وأحمد، مسند أحمد: مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمرو- رضي الله عنهما-، رقم (6697)، ص 480، ومسند عبد الله بن عمر بن الخطاب، رقم (5492)، ص 407. والعسقلاني، الدراية:5/2. والعسقلاني، فتح الباري: 473/3. والهيثمي، مجمع الزوائد: رقم (5317)، 493/3. والزيلعي، نصب الراية: 12/3. والعسقلاني، تلخيص الحبير:228/2-229. وابن الملقن، خلاصة البدر المنير:350/1.

(3) أنظر: النووي، المجموع: 8/ 315.

(4) أنظر: العسقلاني: فتح الباري: 473/3.

(5) أنظر: الشوكاني، نيل الأوطار: 3/ 269.

(6) النووي، المجموع: 8/ 315.

قال الشوكاني: "وبها يرد على ابن خزيمةَ حيثُ قال: في ذاتِ عِرقٍ أخبار لا يثْبتُ منها شيء عند أهل الحديثِ. وعلى ابن المنْذِر حيثُ يقولُ: لم نجـد فـي ذاتِ عِرقٍ حديثاً يثْبتُ"[1].

وجه التَعارض:-

لا وجود للتعارضِ في المتْن هنا؛ لأن الحكْم فيه واحِد، وهو تحديد ذاتِ عِرقٍ ميقاتاً لأهل العراق، وإنما التعارض هنا هو في من هو المحدد له، هل هو النبي ﷺ؟ أو عمر بن الخَطابِ –رضي الله عنه-؟

فالحديثان المعارضان، يدلان على أن النبي ﷺ هو الذي حدد ذلك الميقـاتَ. بينما الحديثُ المعارض يدل على أن الذي حدده هو سيدنا عمر–رضي الله عنه-.

الخِلافُ الفِقْهي:-

اختلفَ الفقهاء في مسلكِ دفعِ التعارضِ في هذه المسألةِ إلى اتجاهين:

الاتجاه الأولُ: التوفيقُ.

والقولُ بأن النبي ﷺ هو المحدد لذاتِ عِرقٍ ميقاتاً لأهل العراق. وبـه قـال: الحنفيةُ، وصاحب "مواهبِ الجليل" من المالكيةِ، وجمهور الشافعيةِ، ومنهم: الرافعي في "الشرح الصغير"، والنووي في "المجموع"، والحنابلةُ[2].

وجه التوفيق:

هو بيان تغاير الحال.

وذلك بأن المعارض في حال تحديد النبي ﷺ لذات عرق ميقاتا لأهل العراق.

---

(1) الشوكاني، نيل الأوطار: 269/3. وانظر: العسقلاني، فتح الباري: 473/3.

(2) أنظر: السرخسي، المبسوط:166/4. والشيباني، المبسوط: 216/2-217. وابن الهمام، فتح القدير: 424/2- 425. والكاساني، بدائع الصنائع: 164/2. والمغربي، مواهب الجليل: 32/3. والشرواني، حواشي الشرواني: 40/4. والنووي، روضة الطالبين: 39/3. والنووي، المجموع: 8/ 314. والعسقلاني، فتح الباري: 3/ 472. وابن قدامة، المغني: 5/ 58. وابن مفلح، المبدع: 3/ 108. وابن تيمية، شرح العمدة: 302/2. والمرداوي، الإنصاف: 424/3. والبهوتي، كشاف القناع: 401/2.

وأن المعارض في حال عدم علم سيدنا عمر ومن سأله، بتحديد النبي ﷺ لذاتِ عِرقٍ أو لم يبلغْهم، فحدده باجتهادِهِ ورأيِهِ، فأصاب ووافقَ اجتهاده نَص النبي ﷺ، وقد كان سيدنا عمر رضي الله عنه كثيراً ما يصيب اجتهاده للنص، وأمثالُ ذلك كثير[1].

وقال الدكتور محمد حوى: ويحتَمل أن يكون عمر سمع ذلك من النبي ﷺ فبلغه للناس، فظن من سمع ذلك من عمر أنه من قولِهِ لا من قول رسول الله ﷺ وبخاصة أن هذه الأمور لا تُعلَم بالاجتهاد، بل توقيفا[2].

الاستدلالات الأخرى لهذا الاتجاه:

بما سبقَ في بيان درجةِ الحديثِ، أنه رويتْ من عِدةِ صحابةٍ وبعدةَ طُرقٍ رواياتٌ كان التحديد فيها مرفوعاً إلى النبي ﷺ[3].

وردتْ: بأن جميعها لا تخلو من مقَالٍ وضعفٍ[4].

وأُجيب: بما سبقَ ذِكْره من أقوال العلماءِ في درجةِ الحديثِ، بأنها وإن كانت ضعيفةً، يقَوي بعضها بعضاً فترتقي إلى الحسن لغيرِهِ، ويقَويهما أيضاً حديثا عائِشَةَ وجابرٍ –رضي الله عنهما- اللذان صححاه الأكثرون، واللذان يكفيان للحجيةِ دون هذه الأحاديثِ[5].

الاتجاه الثاني: الترجيح.

والقولُ بأن المحدد لذاتِ عِرقٍ ميقاتاً لأهل العراق هو سيدنا عمر رضي الله عنه.

وبه قال: جابر بن زيدٍ في نَقْلٍ عنه، وطاووس، وجمهور المالكيةِ، والشافعي والغزالي والرافعي في "شَرح المسنَدِ" والنووي في "شَرح مسلِمٍ" من الشافعيةِ[6].

---

(1) أنظر: ابن الهمام، فتح القدير: 425/2. والنووي، المجموع: 8/ 315. وابن قدامة، المغني: 58/5.

(2) بتوجيه منه حينما تفضل بالاطلاع على هذه المسألة وتدوين ملاحظاته عليها.

(3) أنظر: ص 276 من الرسالة.

(4) أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 3/ 473.

(5) أنظر: ص 275-277 من الرسالة.

(6) أنظر: العسقلاني، فتح الباري:472/3. ومالك، المدونة: 377/2. وابن عبدالبر، الكافي:147/1. والشافعي، الأم:137/2-138.والغزالي، الوسيط:607/2. والشربيني، مغني المحتاج: 473/1. والنووي، شرح صحيح مسلم: 81/8.

وجه الترجيح:

هو ترجيح الحديثِ المعارضِ على الحديثين المعارضـين. واعتبـروا أن رفْـع الحديثين المعارضين إلى النبي ﷺ ضعيفٌ، وما وقِفَ على سيدِنا عمر ثابِـتٌ صـحيح، والضعيفُ لا يعارِض الصحيح، فيجب الأخْذُ بالصحيحِ وتَرك الضعيفِ.

ويرد: بأن كون رفْعِ الحديثين المعارضين ضعيفاً: غير مسلمٍ به؛ لأنـه سـبقَ أن تَقَدم تصحيحهما مِمن يعتَد بتصحيحِهِ، ولأنه وردتْ أحاديثٌ ارتقـتْ بمجموعِهـا–ومـع الحديثين المعارضين- إلى درجةِ الحسن لغيرِهِ.

وبالتالي يمكِن توفيقُهما مع الحديثِ المعارضِ؛ لأنهما ثابتان مثلُه، وقد تَقَـدم فـي الفصل الأصولي أنه لا يشتَرطُ في التوفيقِ تساوي المتعارضين في الدرجةِ كما يشْتَرطُ في الترجيحِ، وإنما يشْتَرطُ فيه الثبوتُ فقط دون التساوي[1].

الاستدلالات الأخرى لهذا الاتجاه:

روي عن عبدِالله بن دينارٍ عن ابن عمر: فَذَكَر حديثَ المواقيتِ، وقال: "فقال قائِلٌ: فأين العراقُ؟ فقال ابن عمر: لم يكن يومئِذٍ عراقٌ"[2].[3]

وجه الاستدلال من هذا الأثر: أن النبي ﷺ لم يوقتْ ميقاتاً لأهل العراق في أيامِهِ؛ لأنه لم يكن مسلمون[4] آنذاك، فوصلَ الإسلام إلى العراقِ في أيامِ الخليفةِ عمـر، فوقـتَ

---

(1) أنظر: هامش رقم (1) ص 105 من الرسالة.

(2) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما ذكر النبي ﷺ وحض على اتفاق أهل العلم ...، رقم (7344)، ص 852.

(3) أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 473/3.

(4) وهذا هو المقصود من قوله في الأثر المذكور "لم يكن عراق آنذاك" أي: لم يكن مسلمون. ولم يكن المقصود أنه لم يكن بلد يدعى عراق آنذاك؛ لأن التاريخ يثبِتُ خلاف ذلك، فالعراق موجود قبل الإسلام – والله أعلم-.

لأهلِهِ باجتهادِهِ، وقياساً على باقي المواقيتِ[1].

ويرد هذا الاستدلالُ: بما رد به ابن عبدِالبر في "التمهيدِ"، حيثُ قـال: "هـذه غَفْلَةٌ من قائلي هذا القول، بل رسولُ الله ﷺ هو الذي وقتَ لأهل العراق "ذاتَ عِرقٍ" و"العقيقَ"، كما وقتَ لأهل الشامِ "الجحفَةَ" والشام كلها يومئِذٍ دار كُفْـرٍ كمـا كانـتْ العراقُ يومئِذٍ دار كُفْرٍ، فوقتَ المواقيتَ لأهل النواحي؛ لأنه علِم[2] أنه سـيفْتَح الله على أمتِهِ الشام والعراقَ وغيرهما من البلدان، ولم تُفْتَح الشام ولا العراقُ جميعاً إلا على عهدِ عمر، وهذا ما لا خِلافَ فيه بين أهل السِيرِ"[3].

الراجِح:-

يميلُ الباحِثُ إلى الاتجاه الأول؛ وذلك لما يأتي:

1. قُوةُ استدلالِهم، وصمودها أمام الردودِ.
2. ضعفُ استدلال الاتجاه الثاني مقَابِلَ استدلال الاتجاه الأول، وعـدم صـمودِهِ أمام الردودِ.
3. تَضمنُه للتوفيق بين الأحاديثِ المتَعارضةِ، وقد تَقَرر: أنه إذا أمكن التوفيقُ أو الجمع بين المتعارضين ولو من وجهٍ: وجب الأخْذُ به وتَرك ما عداه[4].

4. 4. 3 المسألةُ الثانية عشرة: أكْلُ المحرمِ لصيدِ الحلال.

الأحاديثُ المتَعارضةُ:-

أولاً: الحديثُ المعارض:

"عن أَبِي قَتادةَ ٱلْأنصارِي ﷺ : فِي قِصةِ صيدِهِ ٱلْحِمار ٱلْوحشِي ، وهو غَير محرِمٍ، قَالَ: فَقَالَ رسولُ ٱللهِ ﷺ لأصحابِهِ، وكَانوا محرِمين: {هلْ مِنكُم أحد أمره أو أَشار إِلَيهِ بِشيءٍ؟} قَـالُوا: لَا، قَالَ: {فَكُلُوا ما بقِي مِن لَحمِهِ} متفَق علَيهِ[5]"[1].

---

[1] أنظر: العسقلاني، فتح الباري: 473/3.

[2] أي: بإلهام من الله تعالى.

[3] ابن عبدالبر، التمهيد: 15/ 141. وانظر: ابن عبدالبر، الاستذكار: 243/4-244.

[4] أنظر: ص 77 وما بعدها و99 من الرسالة.

[5] أنظر: البخاري، صحيح البخاري: كتاب جزاء الصيد، باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال، رقم (1824)، ص 206. ومسلم، صحيح مسلم: كتاب الحج، باب تحريم الصيد للمحرم، رقم (2826)، ص 546.

ثانياً: الحديثُ المعارض:

" عن ٱلصعبِ بنِ جثامةَ ٱلليثي ﵁ : أنه أهدى لِرسول ٱللهِ ﷺ حِمارا وحشِيا، وهو بِالْأبواءِ، أو بِودانَ، فَرده علَيهِ، وقَالَ: {إنا لَم نرده علَيك إلا أنا حرم } متفَق علَيهِ[2]".[3]

معاني غريبها:-

1. وهو بالأبواءِ: "بفتحِ الهمزةِ وسكون الموحدةِ وبالمد: جبلٌ من عمل "الفُروعِ" بضم الفاءِ والراءِ وبعدها مهملةٌ، قيل: سمي الأبواء لوبائِهِ على القلبِ، وقيل:

والواقع أنه أخرجه السبعة وفقاً لمنهج ابن حجر في الكتاب.أنظر:أحمد، مسند أحمد: باقي مسند الأنصار، حديث أبي قتادة الأنصاري، رقم (22942)، ص 1656-1657. وأبا داود، سنن أبي داود: كتاب المناسك، باب لحم الصيد للمحرم، رقم (1852)، 1/ 573. وابن ماجه، سنن ابن ماجه: كتاب المناسك، باب الرخصة في ذلك إذا لم يصد له، رقم(3093)، 1033/2. والترمذي، سنن الترمذي: باب ما جاء في أكل الصيد للمحرم،رقم(847)، 204/3. والنسائي، سنن النسائي: كتاب مناسك الحج،باب إذا أشار المحرم إلى الصيد فقتله الحلال،رقم (2826)،5/ 186.

(1) العسقلاني، كتاب الحج، باب الإحرام وما يتعلق به، ص 246-247، رقم (751).

(2) أنظر: البخاري، صحيح البخاري: كتاب جزاء الصيد، باب إذا أهدي للمحرم حماراً وحشياً حياً لم يقبل، رقم (1825)، ص 206- 207. ومسلم، صحيح مسلم: كتاب الحج، باب تحريم الصيد للمحرم، رقم (2816)، ص 543- 544.

والواقع أنه أخرجه السبعة أيضاً إلا أبا داود وفقاً لمنهج ابن حجر في الكتاب، إلا أن لفظ بعضها يختلف أيضاً عن اللفظ أعلاه، وقد يكون هذا هو السبب الذي جعل ابن حجر لا يذكر هذا التخريج –والله أعلم-. أنظر: أحمد، مسند أحمد: مسند المدنيين، حديث الصعب بن جثامة –رضي الله عنه-، رقم (16536 و16537 و16541 و16542 و 16543)، ص 1150. وابن ماجه، سنن ابن ماجه: كتاب المناسك، باب ما ينهي عنه المحرم من الصيد، رقم (3090)، 2/ 1032. والترمذي، سنن الترمذي: باب ما جاء في كراهية لحم الصيد للمحرم، رقم (849)، 3/ 206. والنسائي، سنن النسائي: كتاب مناسك الحج، باب ما لا يجوز للمحرم أكله من الصيد، رقم (2823)، 185/5.

(3) العسقلاني، كتاب الحج، باب الإحرام وما يتعلق به، ص 247، رقم (752).

لأن السيولَ تَتَبوؤُه أي تحمِلُه"[1]. والفُروع من عمل المدينةِ، بينها وبين الجحفَةِ مما يلي المدينةِ ثلاثةٌ وعشرون ميلاً[2].

2. أو يِودان: هي موضِع بقربِ الجحفَةِ، وهي أقرب إليها من الأبواءِ، حيثُ يفصلُ بينهما ثمانيةَ أميالٍ[3].

وجه التَعارض:-

أن الحديثَ المعارض دل على جواز أكْل المحرمِ لحم صيدِ الحلال إن لم يأمره المحرم بصيدِهِ ولم يشِر إليه،بينما الحديثُ المعارض دل على عدمِ جواز أكْلِهِ.

الخِلافُ الفِقْهي:-

اختلفوا في مسالكِ دفعِ التعارضِ في هذه المسألَةِ إلى اتجاهين:

الاتجاه الأولُ: التوفيقُ.

والقول بجوازِ أكْلِهِ في حال لم يصده الحلالُ لأجل المحرمِ، وعدمِ جوازِ أكْلِهِ في حال صيدِهِ لأجلِهِ.

وبه قال: عثمان بن عفان ﷺ في الصحيح عنه، وعطاء في روايةٍ، وإسحاقُ، وأبو ثورٍ، والمالكيةُ، والشافعيةُ، والحنابلةُ[4].

وجه التوفيق:

أنه يفْهم من سياق الحديثِ المعارضِ أن أبا قتادةَ لما صاد الحِمار أراده لنفسِهِ لا لغيرِهِ، ومن ثم أراد أن يشْرِك معه غيره من أصحابِ النبي ﷺ. فلما علِم رسولُ الله ﷺ ذلك أجاز لهم أكلَه بعد أن اطمأن أنهم لم يأمروا أو أشاروا إليهِ بالصيدِ.

أما الحديثُ الثاني، فإن النبي ﷺ علِم من الصعبِ أو من حالِهِ أنه اصطاده له -أي للنبي ﷺ-. ولو لم يقصد الاصطيـ ـاد له لَقَبِلَه منه ﷺ. وبالتالي فإن لحم صيدِ

---

(1) العسقلاني، فتح الباري: 4/ 33.

(2) أنظر: المرجع السابق: 74/1. والحموي، معجم البلدان: 1 /79.

(3) أنظر: المرجعان السابقان: 33/4، و 365/5.

(4) أنظر: ابن عبدالبر، الاستذكار:358/4.والنووي، المجموع:490/8-491. والعسقلاني، فتح الباري:4/ 41. وابن قدامة، المغني: 5/ 135.

الحلال إنما يحرم على المحرمِ إذا صِيد له أو أعان أو أشار إليه[1].

ويؤَيد هذا المعنى ما يأتي من أدِلةٍ:

1. إن عمير بن سلمةَ روى:"أن النبي ﷺ خَرَج يريد مكةَ وهو محرم، فمر بالعرجِ فإذا هو بحمارٍ عقيرٍ، فلم يلْبثْ أن جاء رجلٌ من بهزٍ فقال: يا رسولَ الله! هذه رميتي فشأنُكُم بها، فأمر رسولُ الله ﷺ أبا بكرٍ فقسمه بين الرفاق"[2].[3]

وجه الاستدلال: أنه أمرﷺ بأكل الصيدِ، لما عِلم أن الصائِد الحلالَ قد صاده لنفسِهِ لا لهم؛ وذلك بقرينةِ "رميتي"، ثم بعد ذلك خولَهم الصائِد به، وأهداهم إياه.

2. إن جابراً قال: "سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقولُ: {صيد البر لكم حلالٌ ما لم تصيدوه أو يصد لكم}"[4].[5]

وجه الاستدلال: أن الحكْم فيه صريح[6]، وذلك بِحِل الصيدِ إذا لم يصد لهم، وبعدمِ حِلهِ إذا صِيد لهم.

3. إن عثمان التيمي قال: "كُنا مع طلحةَ بن عبيدِالله ونحن حرم، فأُهدِي له طير وطلحةُ راقد، فمِنا من أكلَ ومِنا من تورع. فلما استيقظ طلحةُ وافقَ من أكلَه وقال: أكلنا مع رسول الله ﷺ"[7].[8]

---

(1) أنظر: النووي، المجموع: 8/ 464.

(2) أخرجه:أحمد،مسندأحمد:حديث عميرة بن سلمة الضمري،رقم (15529)،418/3. وصححه النووي وابن قدامة.أنظر:النووي،المجموع:493/8.وابن قدامة،المغني:5/ 138.

(3) النووي، المجموع: 8/ 493. أنظر: ابن قدامة، المغني: 5/ 137- 138.

(4) أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود: كتاب المناسك، باب لحم الصيد للمحرم، رقم(1851)، 170/2. والترمذي، سنن الترمذي: كتاب الحج، باب ما جاء في أكل الصيد للمحرم، رقم (846)، 203/3- 204. والنسائي، سنن النسائي: كتاب الحج، باب إذا أشار المحرم إلى الصيد فقتله الحلال، رقم (2826)، 186/5- 187.

وقد صححه النووي. أنظر وجه تصحيحه له: النووي، المجموع: 8/ 453- 456.

(5) ابن عبدالبر، الاستذكار: 359/4. وأنظر: النووي، المجموع: 492/8. وابن قدامة، المغني: 5/ 137. والعسقلاني، فتح الباري: 41/4.

(6) أنظر: ابن قدامة، المغني: 137/5.

(7) أخرجه مسلم، صحيح مسلم: كتاب الحج، باب تحريم الصيد للمحرم،رقم (2831)، ص 547.

(8) النووي، المجموع: 8/ 493. وانظر: ابن قدامة، المغني: 5/ 137.

وجه الدلالةِ فيه واضح.

الاتجاه الثاني:الترجيح.

واختلفوا فيه إلى رأيين:

الرأي الأول:

ترجيح الحديثِ الأول –المعارضِ- على الحديثِ الثاني –المعارضِ-، والقولُ بجواز أكْل المحرمِ لصيدِ الحلال مطلقاً، سواء صاده لأجلِهِ أم صاده للمحرمِ.

وهو مروي عن: عمر بن الخطابِ، وعثمان بن عفان في روايةٍ أخرى له، وأبي هريرةَ، والزبير بن عوامٍ. وبه قال: عطاء في روايةٍ أخرى له، ومجاهد، وسعيد بن جبيرٍ، والحنفيةُ. وكَره ذلك مع الجوازِ: طاووس، وجابر، وروي عن ذلك عن: زيدٍ، والثوري، وإسحاقَ في روايةٍ أخرى له[1].

وجه الترجيح عندهم:

أنه دل على أن التحريم إنما يتعلقُ بالإشارةِ والأمرِ والإعانةِ، فلو كان غير ذلك لذَكَره ﷺ. فما دام أن المحرم لم يشارك في صيدِهِ بأحدِ الأمور الثلاثةِ المذكورةِ لم يعد صائداً له ولا حتى مشاركاً في صيدِهِ، فلا يشْملُ إذن بالنهي عن قتلِهِ ولا بالنهي عن المشاركةِ فيه، فجاز له أن يأكلَه سواء صاده الحلالُ لنفسِهِ أم للمحرمِ[2].

ولم يعثر الباحِثُ –لغير الحنفيةِ- على تعليقٍ لهم على الحديثِ المعارضِ أو غيرِهِ من الأدِلةِ المعارضةِ في هذه المسألةِ.

أما الحنفيةُ: فقد تقدم أنهم يقَدمون الترجيح على التوفيق، فيأخذون به ما دام مستَساغاً ولو أمكن التوفيقُ بين المتعارضين، ولا ينتقلون إلى التوفيق أو الجمع إلا إذا لم يستَسغ الترجيح. وإنما رجحوا هذا الحديثَ بخلافِ الثاني نظراً إلى ما لديهم من استدلالات أخرى استدلوا بها تُؤَيده. وهي ما يأتي:

الاستدلالات الأخرى لهذا الرأي:

(1) أنظر: المرغيناني، الهداية:207/1. وابن عبدالبر، الاستذكار:356/4 و358. والنووي، المجموع: 8/ 490. وابن قدامة، المغني: 5/ 135.

(2) أنظر: ابن قدامة، المغني: 5/ 135.

1. قوله تعالى:﴿ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ﴾[1].

وجه الاستدلال: أن معنى الآيةِ: حرم عليكم الاصطياد. فيحرم صيده من المحرمِ، ويحرم أكْلُه من صائِدِهِ إن كان محرماً؛ لأن هذا ما عني بالآيةِ. أما من لم يصده فليس معنياً بالآيةِ، فالمحرم لم يصدِ الصيد بنفسِهِ، بل صاده له غيره، فجاز أن يأكلَه[2].

ورد: بأن المعنى يحملُ على تحريمِ الاصطيادِ، وعلى تحريمِ لحمِ ما صِيد للمحرمِ؛ وذلك للأحاديثِ السابِقَةِ المبينَةِ للمرادِ من الآيةِ، وتوفيقاً معها[3].

2. قوله تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ﴾[4].

وجه الاستدلال: أن هذه الآيةَ إنما نهى فيها عن قَتْل الصيدِ واصطيادِهِ من ذاتِ المحرِمِ، أما إن صاده الحلالُ فلا نهي في ذلك، ولا فَرقَ في ذلك بين أن يكون قد صِيد له أو لم يصد له[5].

3. روي عن معاذِ بن عبدِالرحمن التيمي، عن أبيه، قال: "كُنا مع طلحةَ بن عبيدِالله ونحن محرمون، فأُهدي لنا طير وهو راقِد، فأكلَ بعضنا، فلما استيقظَ طلحةُ وافقَ من أكلَه، وقال: أكلنا مع رسول الله ﷺ "[6].[7]

وجه الاستدلال: أنه يفْهم من إطلاق هذا الحديثِ، أنه يجوز أكْلُ صيدِ الحلال مطلقاً، ولم يفرقْ بين ما صِيد له أو لم يصد له.

4. عن سعيدِ بن المسيبِ، عن أبي هريرةَ رضي الله عنه: "أنه أفتى الركْب المحرمين بأكْل صيدٍ وجدوه بالربذَةِ، ثم قَدِم المدينةَ، فذكَره لعمر، فقال له: لو أفتيتُم بغير ذلك لفعلتُ بك.

---

(1) المائدة: 96.

(2) أنظر: ابن عبدالبر، الاستذكار: 4/ 356. والجصاص، أحكام القرآن: 4/ 147.

(3) أنظر: النووي، المجموع: 8/ 492.

(4) المائدة: 95.

(5) أنظر:ابن عبدالبر، الاستذكار: 4/ 357.

(6) سبق تخريجه في هامش رقم (7)، ص 283 من الرسالة.

(7) ابن عبدالبر، الاستذكار: 4/ 357.

يتَوعده"[1].

وجه الاستدلال: أنه يفْهم منه أيضاً كما فُهم من الحديثِ الذي قَبلَه. "وهـذا مـن عمر لا يكون إلا عن بصيرةٍ قويةٍ عنده في جواز أكْلِ لحمِ الصيدِ للمحرمِ إذا صاده الحلالُ"[2]، ومن غير تفريقٍ أيضاً أو تفصيلٍ.

ويرد على جميع أدِلتِهم هذه: أنها محمولةٌ على ما لم يصد للمحرِم، ولا بد من هذا التأويل، وذلك للتوفيق بينها وبين الأدِلةِ الثابتةِ المـذكورةِ فـي الاتجـاه الأول، وكذلك بينها وبين الحديثِ المعارِض[3].

الرأي الثاني:

ترجيح الحديثِ الثاني –المعارِض- على الحديثِ الأول –المعارِض-، والقولُ بتحريمِ أكْل المحرمِ صيد الحلال مطلقاً، سواء صاده لأجلِهِ أم صاده لأجل المحرمِ.

وبه قال: علي بن أبي طالِب، وابن عمر، وعائِشَةُ، وابن عباسٍ[4].

وجه الترجيح عندهم:

أن الحديثَ المعارِض لم يعللْ بغير الإحرامِ، وَأَطْلَقَ من أجلِهِ تحـريم أكْـل الصيدِ، ولم يقيده بشيءٍ لا بكونِهِ صِيد لأجل المحرمِ ولا بكونِهِ لم يصد لأجلِهِ[5].

ولم يعثر الباحِثُ على وجهٍ لترجيحِهم هذا، اللهم إلا إذا كانوا قد رجحوه على المعارِض بكونِهِ يدل على التحريمِ والمعارِض يدل على الجواز، وقد تقـدم أنـه إذا

---

(1) أخرجه:مالك، مؤطأ مالك:كتاب الحج، باب ما يجوز للمحرم أكله من الصيد، رقم (782)، 1/ 351. والبيهقي، سنن البيهقي الكبرى: كتاب الصيد والذبائح، باب ما لفظ البحر وطفا، 9/ 254.

(2) ابن عبدالبر، الاستذكار: 4/ 357.

(3) أنظر: النووي، المجموع: 8/ 494.

(4) أنظر: ابن عبدالبر، الاستذكار: 4/ 357. والنووي، المجموع: 8/ 491. وابن قدامة، المغني: 5/ 135- 136. والعسقلاني، فتح الباري: 40/4. والشوكاني، نيل الأوطار: 3/ 342.

(5) ابن عبدالبر، الاستذكار: 4/ 358.

تعارض ما دل على التحريم مع ما دل على الجواز أو الإباحةِ يقدم ما دل على التحريم على ما دل على الجواز -إن تساويا في الحجيةِ- احتياطاً[1]. والله أعلم.

ولم يعثُر الباحثُ أيضاً على تعليقٍ لهم على الحديثِ الأول المعارضِ أو غيرِهِ من الأدِلةِ المعارضةِ في هذه المسألةِ.

الاستدلالات الأخرى لهذا الرأي:

1. ظاهِر وعموم قولِهِ تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً﴾[2].

وجه الاستدلال: أن الآيةَ جاءتْ تنهى –بلفظٍ عام- عن الصيدِ. والمراد بالصيدِ هنا: هو المصِيد[3]، سواء صِيد من قِبل المحرمِ أم من قِبل الحلال.

2. عن زيدٍ بن أرقم، أن ابن عباسٍ قال له: "يا زيد! أما علمتَ أن رسولَ الله ﷺ أُهدِي له صيد فلم يقبلْه، وقال: {إنا حرم}؟! قال: نَعم"[4].[5]

وجه الاستدلال: أنه تأكيد لِما جاء في الدليل الأول، بأنه أَطْلَقَ التحريم ولم يفَصلْ أو يفرقْ.

3. عن عبدِالله بن الحارثِ، عن أبيهِ، قال: "كان الحارثُ خليفةَ عثمان على الطائفِ، فَصنِع له طعاماً، وصنِع فيه الحِجلُ، واليعاقِيب، ولَحم الوحشِ، فبعثَ إلى علي بن أبي طالِب، فجاءه، فقال: أطعموه قوماً حلالاً، فإنا حرم. ثم قال علي: أُنْشِد الله من كان ههنا من أشْجع، أتعلمون أن رسولَ الله ﷺ أهدى إليه رجلٌ حمار وحشٍ فأبى أن يأكلَه؟ قالوا: نعم"[6][7]، فكان هذا الحديثُ مطلقاً في تحريمِهِ عن أي قيدٍ.

---

(1) أنظر ص 133 من الرسالة.

(2) المائدة: 96.

(3) أنظر: النووي، المجموع: 8/ 491.

(4) أخرج هذا الحديث مسلم في صحيحه، ولكن بلفظ مختلف قليلاً. أنظر: مسلم، صحيح مسلم: كتاب الحج، باب تحريم الصيد للمحرم، رقم (2821)، ص 544.

(5) ابن عبدالبر، الاستذكار: 4/ 358.

(6) أخره: أحمد، مسند أحمد: مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه، رقم (783)، ص 87-88. وأبو داود، سنن أبي داود: كتاب المناسك، باب لحم الصيد للمحرم، رقم (1849)، 1/ 572.

(7) ابن قدامة، المغني: 5/ 136- 137.

4. إنه لحم صيدٍ فحرم على المحرمِ، كما لو دل عليه[1].

ويرد على استدلالاتِهم هذه، من وجهين:

الوجه الأولُ: ما رد به استدلالاتُ الرأي الأول السابِق.

الوجه الثاني: ما رد به ابن قدامةَ، حيثُ قال: "وأحـاديثُهم- وكـان يقْـصد الاتجاه الثاني- إن لم يكن فيها ذِكْر أنه صِيد من أجلِهم: فيتعين ضم هذا القيدِ إليهـا كحديثِنا، وجمعاً بين الأحاديثِ، ودفْعاً للتناقضِ عنها"[2].

الراجِح:-

يميلُ الباحِثُ إلى الاتجاه الأول؛ وذلك لِما يأتي:

1. قُوةُ استدلالِهِ، وصمودها أمام ردودِ الاتجاه الثاني.
2. ضعفُ استدلال الاتجاه الثاني، وعدم صمودِهِ أمام ردودِ الاتجاه الأول.

إن فيه توفيقاً بين الحديثين، وبياناً للمختافِ منهما؛ وذلك ببيان تغاير الحال.

---

(1) أنظر: ابن قدامة، المغني: 5/ 137.

(2) المرجع السابق: 5/ 138.

الخاتمة: النتائج والتوصيات

وفي الختام: فبعد حمد الله وشكره على ما فتح علي ووفقني لأن أنهي هذا البحث: نلخص فيما يأتي أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها الرسالة:

أولا: النتائج:

1. إن التعارض وارد بين الأدلة الشرعية بصورة عامة. وقد ثبت أنه تعارض ظاهري بالنسبة لنا لا في حقيقة الأمر.

2. إن ابن حجر أورد في كتابه "بلوغ المرام" -بصورة خاصة- أدلة متعارضة، وهذا ما يقتضيه ذكر أدلة أكثر المذاهب وأدلة اختلافهم في المسألة الواحدة. حيث كل مذهب يستدل بدليل يعارض دليل الآخر أو استدلال يعارض استدلاله.

وكان السبب في إيراده لتلك المتعارضات في هذا الكتاب، هو حفظ طالب العلم لأدلة أحكام كل مذهب؛ لكي يكون مفتاحا له للبحث والاجتهاد في أي من المتعارضات أصوب وإلى الحق أقرب -والله أعلم-.

3. إن أغلب أسباب الخلاف الفقهي بين العلماء يعود إلى التعارض بين الأدلة المتعددة أو التعارض بين الاستدلالات من الدليل الواحد. لذا فإن المكنة العلمية الفقهية تكمن في دراسة هذا الفن أصوليا وحديثيا في معرفة حقيقته وأسبابه وكيفية التخلص منه ودفعه؛ وذلك لكي يمكن تطبيق ذلك على الفروع، وبالتالي الخروج برأي أقرب إلى مراد الشارع و إلى حقيقة الأمر في غالب الظن.

4. إن العلماء دفعوا بين هذه المتعارضات، وذلك إما بمسلك النسخ، أو مسلك الجمع والتوفيق، أو مسلك الترجيح.

5. إن هذه المسالك، يكون ترتيبها من حيث الأولوية في الإعمال، كالتالي: إعمال النسخ الثابت بالطرق المتفق عليها أولا، ثم إعمال الجمع والتوفيق إن لم يمكن النسخ، ثم إعمال الترجيح إن لم يمكن الجمع والتوفيق. فإذا تعارض النسخ الثابت مع الجمع والتوفيق قدم النسخ الثابت عليه، وإن تعارض الجمع والتوفيق مع الترجيح قدم الجمع والتوفيق على الترجيح.

6. إن طرق إثبات النسخ هي أربعة: أ. اقتضاء اللفظ للنسخ، وذلك بأن يدل على تعيين المتأخر من الدليلين. ب. نص الرسول على ذلك. ج. الاجماع على تأخر

أحد الدليلين. د. تعيين الصحابي للمتأخر والمتقدم من الدليلين. وما عدا ذلك من معرفة تاريخهما بالاجتهاد، أو قول الصحابي هذا منسوخ دون أن يبين الناسخ أو تأخر إسلام الصحابي وحداثة سنه، أو موافقة البراءة الأصلية. هي ليست من طرق إثبات النسخ بل من أوجه الترجيح.

7. إن الفرق بين التوفيق والجمع: هو أن الجمع: هو بيان الضم بين ما ظاهره التعارض من الأدلة بحيث يعمل بها معا وفي آن واحد. وأن التوفيق: هو بيان التآلف بين ما ظاهره التعارض من الأدلة بحيث يعمل بهما بصرف كل واحد منها إلى موضع أو حال يختلف عن الآخر.

8. إن للجمع والتوفيق أوجهاً خمسة، وهي: أ. تخصيص العام. ب. تقييد المطلق. ج. حمل اللفظ على المجاز، ومنه حمل الأمر على الندب أو حمل النهي على الكراهة. د. بيان تغاير الحال أو المحل، ومنه التخيير بين المتعارضين. هـ. الأخذ بالزيادة.

9. إن حكم الترجيح وحكم العمل بالراجح: هو وجوب الترجيح إن لم يمكن النسخ أو الجمع والتوفيق. ووجوب العمل بالراجح فيما إذا كان العمل بالمرجوح يترتب عليه ضرر أو مفسدة سواء كانت دينية أو دنيوية، ولا يجوز الأخذ بالمرجوح إلا للضرورة، والضرورة قد تحول المصلحة إلى مفسدة والمفسدة إلى مصلحة.

وما عدا ذلك فإنه يجوز الأخذ بالمرجوح إذا كان التعارض –على سبيل المثال- بين السنن أو المستحبات أو المباحات، إلا أن الأخذ بالمرجوح خلاف الأولى والأفضل.

10. إن أوجه الترجيح عديدة جاوزها البعض فوق السبعين وجها، وكان حاجة الدراسة منها إحدى عشر وجها، وهي: أ. ترجيح رواية متأخر الإسلام على رواية المتقدم. ب. ترجيح ما عمل به أكثر الصحابة على ما لم يعملوا به. ج. ترجيح رواية الصحيحين على غيرهما. د. ترجيح الحديث الصحيح على الحديث الضعيف. هـ. ترجيح ما عمل به أهل المدينة على عمل غيرهم. و. ترجيح الأحوط على غيره. ز. ترجيح عبارة النص على غيرها من الدلالات. ح. ترجيح ما يدل على التحريم على ما يدل على غيره. ط. ترجيح ما يدل على الوجوب على ما

يدل على الندب أو الإباحة أو الكراهة. ي. ترجيح ما اقترنت به أمـارات التـأخير على ما لم تقترن به. ك. ترجيح ما عمل به أكثر الأمة على ما لم يعملوا به.

11. إن العلماء -بعد دفعهم لهذا التعارض- مختلفون في منهج ذلك الـدفع. حيث لكل منهجه الخاص بذلك. وتكمن فائدة هذا الاختلاف في تحقق الرحمة للأمـة جراء تعدد الآراء بسبب اختلاف هذه المنهجيات.

12. إن ابن حجر أورد في كتاب الجنـائز مـن "بلـوغ المـرام" حـديثين متعارضين في مسألة النعي، حيث أحدهما ينهى عن النعي والآخر يجوزه من فعلـه ﷺ. ودفع هذا التعارض بمسلك التوفيق بوجه بيان تغاير الحال، وذلك بأن حال الذي ينهى هو في النعي بذكر المآثر والمفاخر على سبيل المباهاة والمغالاة والتطواف بين الناس بهذه الأمور. وأن حال الذي يجوز هو في النعي بالاعلام والنداء على الميت للصلاة عليه وقضاء حقه.

13. إنه أورد فيه أيضا ثلاثة أحاديث متعارضة في مسألة عـدد تكبيـرات صلاة الجنازة، أحدها يدل على أن التكبيرات ست، والآخر على أنها خمس، والآخر على أنها أربع. ودفع بمسلك الترجيح بوجه عمل أكثر الصحابة به وعمل أكثر الأمة به، والقول بأفضلية الأربع مع مشروعية الخمس والست.

14. إنه أورد في كتاب الزكاة حديثين متعارضين في مـسألة زكـاة البقـر العوامل، أحدهما يدل بعمومه على وجوب زكاتها، والآخر يدل بخصوصه على عدم وجوب زكاتها. ودفع بمسلك التوفيق بوجه تخصيص العام بالخاص والقـول بعـدم وجوب زكاة العوامل.

15. إنه أورد فيه أيضا خمسة أحاديث متعارضة في مسألة حكـم المـسألة، منها ما تدل بعمومها على عدم جواز المسألة، ومنها ما تـدل بخـصوصها علـى جوازها في حالات معينة. ودفع بمسلك التوفيق بوجه تخـصيص العـام بالخـاص والقول بجوازها في حالات معينة وعدم جوازها في غير تلك الحالات.

16. إنه أورد في كتاب الصيام حديثين متعارضين في مسألة تبييـت النيـة للصوم، أحدهما يدل بعمومه على عدم صحة مطلق الصيام إلا بنية مبيتة من الليل، والآخر يدل على صحة الصيام وإن لم يبيت النية من الليل. ودفع بمـسلك التوفيـق بوجه تخصيص العام بالخاص والقول بصحة الصوم بنية غير مبيتة في صيام النفل

وبصحته في صيام الفرض المعين بمخصصات أخرى خارجة عـن المتعارضـين، وعدم صحة الصوم بنية غير مبيتة في صيام الفرض غير المعين.

17. إنه أورد فيه أيضا حديثين متعارضين في مسألة حكم صوم أو إفطـار المسافر، أحدهما يدل على جواز الصيام في السفر، والآخر يدل على عدم جوازه. ودفِع بمسلك التوفيق بوجه ببيان تغاير الحال بينها. فحال المجيـز فيمـا إذا قـوي الشخص على الصيام: فإنه يجوز أن يصوم في السفر من غير أثـم. وحـال غيـر المجيز فيما إذا شق عليه الصيام، فإنه لا يجوز له الصيام، وصح مع الأثم.

18. إنه أورد فيه ثلاثة أحاديث متعارضة في مسألة صـوم يـوم الجمعـة، أحدها يدل بإطلاقه على استحباب صيام أي يوم من أيام الاسبوع فـي سـبيل الله، والآخران يدلان على كراهية صيام يوم الجمعة منفردا إلا بقيـود. ودفِـع بمـسلك التوفيق بوجه حمل المطلق على المقيد والقول بكراهية إفراد يوم الجمعة بالصيام إلا أن يصوم يوماً قبله أو يوماً بعده، أو وافق ما يصومه عادة.

19. إنه أورد فيه ثلاثة أحاديث متعارضة في مسألة صيام يوم السبت، أحدها يدل بإطلاقه على عدم جواز صيام يوم السبت إلا فيما افترض، والآخـران يـدلان على جواز صيامه في غير ما افترض. ودفِع بمسلك التوفيق بوجه حمـل المطلـق على المقيد والقول بكراهة صوم يوم السبت تنفلا إلا إذا أقرنه بغيره، أو وافق مـا يصومه عادة. أو كان فرضا.

20. إنه أورد فيه أيضا حديثين متعارضين في مسألة صيام النصف الثـاني من شعبان، أحدهما يدل على جواز صيام النصف الثاني من شعبان، والآخر يـدل على عدم جواز صيامه. ولم يجر معهما أي مسلك دفْع لعدم وجود التعارض؛ وذلك لأن الحديث الذي يدل على عدم الجواز حديث ضـعيف، والحـديث الـضعيف لا يتعارض مع الصحيح.

21. إنه أورد في كتاب الحج حديثين متعارضين في مسألة حكـم العمـرة، أحدهما يدل على وجوب العمرة، والآخر يدل على عدم وجوبها. ولم يجر معهما أي مسلك دفع أيضا لعدم وجود التعارض؛ وذلك لأن الحديث الذي يـدل علـى عـدم الوجوب حديث ضعيف، والحديث الضعيف لا يتعارض مع الصحيح.

22. إنه أورد فيه أيضا حديثين متعارضين في مسألة المخصص لذات عرق ميقاتا لأهل العراق، أحدهما يدل على أن النبي ﷺ هو الذي خصصه، والآخر يـدل على أن عمر رضي الله عنه هو الذي خصصه. ودفع بمسلك التوفيق بوجه بيان تغاير الحـال، وذلك بأن الأول في حال تحديد النبي ﷺ لذات عرق ميقاتا لأهل العراق.

وأن الثاني في حال عدم علم سيدنا عمر ومن سأله، بتَحدِيدِ النبي ﷺ لـذاتِ عِرقٍ أو لم يبلغْهم، فَحدده باجتهادِهِ ورأيِهِ، فأصاب ووافقَ اجتهاده نَص النبـي ﷺ، وقد كان سيدنا عمر رضي الله عنه كثيراً ما يصِيب اجتهاده للنص، وأمثالُ ذلك كثير.

23. إنه أورد فيه أيضا حديثين متعارضين في مسألة أكل المحـرم لـصيد الحلال، أحدهما يدل على جواز أكله، والآخر يدل على عدم جـواز أكلـه. ودفـع بمسلك التوفيق بوجه ببيان تغاير الحال بينهما، فحالُ الأول فيما إذا صِيد المصيد لا لأجل المحرمِ، فلا بأس في أكْلِهِ. وحالُ الثاني فيما إذا صِيد لأجلِهِ، فلا يحِل أكْلُه.

ثانيا: التوصيات:

1. يوصي الباحث نفسه بالهمة والعزم على أن يكمل باقي أبـواب ومـسائل كتاب "بلوغ المرام" على هذا المنوال، من جمـع الأحاديـث المتعارضـة، ودفـع التعارض فيما بينها. ولا سيما ما شرع به من كتابي الطهارة والصلاة ثـم تركهمـا لطولهما وكثرة مسائلهما.

2. يوصي الباحث بكتابة الفقه على هذه الطريقة، أو بعمل موسوعة خاصـة تعنى بجمع الأدلة المتعارضة التي اختلفت المذاهب والاجتهادات في دفعها وتفرعت بسببها الأحكام وتشعبت.

3. يوصي بطرح الفقه على هذا المنهاج بين المختـصين وطـلاب العلـم، واستخدام المنهجية الأصولية المقارنة بين أصلي الحديث والفقه بطريقة متفق عليها أو متقاربة، واعتمادها كمنهج في استنباط الأحكـام، والتعـصب للمـنهج العلمـي الأصولي المتفق عليه، ابتعادا عن استخدام منهجية التعصب المـذهبي أو الفكـري الخالي من القاعدية، وابتعادا عن استخدام منهجية الهوى.

4. يوصي طلاب العلم في مرحلة متقدمة، أن يدرسوا هذا الفن لأنـه يعـد الدعامة الأساسية في الشريعة والأحكام الفقهية وفي علم الخلاف والاختلاف؛ ذلـك

لأنه يجمع بين صناعة الفقه وأصوله والحديث وعلومه، وبالتـالي تتوسـع مـدارك الطالب في كيفية تأصيل الحكم وكيفية استنباط الأحكام من الأدلة، وكيفية التـرجيح بين الآراء والأقوال بسهولة لتوافر أدواتها لدى الطالب من خلال تعلمه لهذا الفن.

أسأله جل وعلا التوفيق والسداد فإن أصبت فمن عنده وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان، وكل يجتهد فيخطأ أو يصيب، ما من عصمة إلا لنبي، ولا من كمال إلا لله وكتابه

قال المزني تلميذ الشافعي:

قرأت كتاب الرسالة على الشافعي ثمانين مرة، ما من مرة إلا وكان يقف على خطأ. فقال الإمام الشافعي: هيه –أي حسبك واكفف- أبى الله أن يكون كتاب صحيح غير كتابه.

وقال القاضي الفاضل شيخ صناعة الكتابة في عصره عبد الرحيم ابن علي البيساني ت596هـ:

إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا في يوم إلا قال في غده: لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل.

وهذا من أعظم العبر، وهو دليل استيلاء النقص على جملة البشر.

المراجع

ابن أبي الخير، يحيى بن أبي الخير بن سالم بن أسـعد العمرانـي، ت 558هـ ـ، 1423هـ -2002م، **البيان في فقه الإمام الشافعي**، تحقيق: أحمد حجازي أحمد السقا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

ابن أبي حاتم، أبي محمد عبد الرحمن بن الإمام الحجـة الـرازي، ت 327هـ ـ، 1422هـ -2002م، **الجرح والتعديل**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطـا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

ابن أبي حاتم، أبي محمد عبد الرحمن بن الإمام الحجـة الـرازي، ت 327هـ ـ، 1424هـ -2003م، **علل الحديث**، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط1.

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم ت 235هـ ـ، 1425هـ ـ - 2004م، **المصنف**، تحقيق: حمد بن عبد الله الجمعـة وآخـرون، مكتبـة الرشد، الرياض، ط1.

ابن الأثير، مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمـد الجـزري، ت606هـ ـ، 1418هـ -1997م، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، دار الكتب العملية، بيروت-لبنان، ط1.

ابن الأمير، محمد بن اسماعيل الكحلاني الصنعاني، ت 1122هـ، (د.ت)، **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، تحقيق: محمد محيي الـدين عبـد الحميـد، المكتبة السلفية، المدينة المنورة-السعودية.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمـد البغـدادي الحنبلـي، ت 597هـ، 1415هـ -1994م، **التحقيق في أحاديث الخـلاف**، دار الكتـب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي أبو الفرج، 1406هـ ـ، (د.ت)، **الضعفاء والمتروكين**، تحقيق : عبـد الله القاضـي، دار الكتـب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبـي يـونس الكـوردي الـدويني، ت 646هـ، (د.ت)، **مختصر المنتهى مع شرح العضد**، دار الكتب العلميـة، بيروت-لبنان.

ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علـي بـن عبـد الكـافي، ت 771هـ ـ، 1420هـ -1999م، **منع الموانع عن جمع الجوامع في أصـول الفقـه،** تحقيق: سعيد بن علي محمد الحميري، دار البشائر الإسـلامية، بيـروت-لبنان، ط1.

ابن السبكي، علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبـد الوهـاب بـن علـي، ت 751هـ، 1404هـ -1984م، **الإبهاج في شـرح المنهـاج،** دار الكتـب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

ابن السعد، محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري، (د.ت)، **الطبقـات الكبرى،** دار صادر، بيروت-لبنان.

ابن الصلاح، تقي الدين أبي عمرو عثمان بـن عبـد الـرحمن الـشهرزوري، ت 643هـ، 1400هـ، **مقدمة ابن الصلاح،** تحقيق: عبـد الـرحمن محمـد عثمان، مكتبة انس بن مالك، القاهرة-مصر.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله الأشبيلي، ت 543هـ، 1411هـ -1991م، **عارضة الأحوذي شرح صحيح الترمذي،** دار الكتب العلميـة، بيـروت-لبنان.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله الأشبيلي، ت 543هـ، 1419هـ -1998م، **القبس في شرح موطأ ابن أنس،** تحقيق: أيمن نصر الأزهري وآخـرون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي إبن العماد الحنبلي، ت 1089هـ، (د.ت)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب،** دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان.

ابن القاسم، الحسين بن القاسم بن محمد، ت 1050هـ، (د.ت)، **هداية العقول شرح غاية السؤل في علم الأصول،** المطبعة المتوكلية، صنعاء-اليمن.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، 1973م، **إعلام المـوقعين عن رب العالمين،** تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيـروت-لبنان.

ابن المبارك، محمد مبارك عبد الله، 1378هـ، **المنطق في شكله العربي،** مطبعـة محمد علي صبيح، مصر،.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى بن المرتضى ت 840هـ، 1422هـ - 2001م، **البحر الزخار الجامع لمذاهب الأمصار**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري ت804هـ، 1406هـ، **تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج**، تحقيق: عبد الله بن سعاف اللحياني، دار حراء ، مكة المكرمة، ط1.

ابن الملقن، سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري، ت804هـ، 1425هـ-2004م، **البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير**، تحقيق: مصطفى أبو الغيط عبد الحي وأبي محمد عبد الله بن سليمان وأبي عمار ياسر بن كمال، دار الهجرة، الرياض-السعودية، ط1.

ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي، ت 972هـ، 1402هـ-1982م، **شرح الكوكب المنير (المسمى بمختصر التحرير)**، تحقيق: محمد الزحيلي وآخرون، دار الفكر، دمشق-سوريا.

ابن النقيب، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن النقيب المصري ت 779هـ، 1410هـ - 1990م، **عمدة السالك وعدة الناسك**، تحقيق: صالح مؤذن وآخرون، مكتبة الغزالي، دمشق، ط2.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، 1406هـ-1986م، **فتح القدير**، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان.

ابن أمير الحاج، محمد بن محمد بن محمد، ت 879هـ، 1403هـ، **التقرير والتحبير**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

ابن إياس، محمد بن أحمد بن إياس الحنفي، 1402هـ-1982م، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، ط2.

ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك البكري القرطبي، ت449هـ،1424هـ-2003م، **شرح إبن بطال على صحيح البخاري**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

ابن تغري بردى، جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بـردى الأتـابكي، ت 874هـ، (د.ت)، **النجوم الزاهرة في ملوك مـصر والقـاهرة**، مطـابع كوستاتسوماس وشركاؤه، القاهرة-مصر.

ابن تغري بردى، جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بـردى الأتـابكي، ت 874هـ، 1984م، **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي**، تحقيق: محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة، القاهرة-مصر.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيميه، ت728هـ، 1413هـ-1993م، **شـرح العمدة في الفقه**، تحقيق: سعود بن صالح العطيـشان، مكتبـة العبيكـان، الرياض-السعودية، ط1.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، ت 728 هـ، 1407هـ-1987م، **اقتضاء السراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق: محمـد حامـد قصي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

ابن تيمية، تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، ت728هـ، 1421هـ-2000م، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطـا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، (د.ت)، **القـوانين الفقهية**.

ابن جماعة، حمد بن إبراهيم بن جماعة، 1406هـ، **المنهل الروي فـي مختـصر علوم الحديث النبوي**، تحقيق : محيي الدين عبد الـرحمن رمـضان، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط2.

ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، ت 354هـ، 1408هـ-1988م، **صحيح ابن حبان مع الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، لإبن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنـان، ط1.

ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان البستي، (د.ت)، **المجروحين**، تحقيق : محمـود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب-سوريا.

ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، 1395هـ - 1975م، **الثقات**، تحقيق : السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، 1408هـ - 1988م، **المحلى بالآثار**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار إحياء التـراث العربـي، بيروت – لبنان.

ابن حزم، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي، 1407هـ - 1987م، **الإحكـام فـي أصول الأحكام**، حققه وراجعه لجنة من العلمـاء، دار الجيـل، بيـروت – لبنان، ط2.

ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسـحاق بـن خزيمـة النيـسابوري، ت311هـ، 1395هـ-1975م، **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط1.

ابن دقيق العيد، أبو الفتح محمد بن علي بن وهب القريشي، 1423هـ-2002م، **الإلمام بأحاديث الأحكام**، تحقيق: حسين اسماعيل الجميل، دار ابن حـزم، بيروت-لبنان، ط2.

ابن دقيق العيد، تقي الدين أبي الفتح، ت702هـ، (د.ت)، **عمدة الأحكام مع شرحها إحكام الأحكام**، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان.

ابن رشد، أبو الوليد ابن رشد القرطبي، ت 520هـ، 1407هـ-1987م، **البيـان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط2.

ابن شاهين، أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان البغدادي، ت 385هـ، 1420هـ-1999م، **ناسخ الحديث ومنسوخه**، تحقيق: كريمة بنت علي، دار الكتـب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

ابن طولون، محمد بن طولون الصالحي ت 953هـ، **القلائد الجوهرية في تـاريخ الصالحية**، تحقيق: محمد أحمد دهمان، مطبوعات مجمـع اللغـة العربيـة بدمشق.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمـشقي، ت1252هـ، 1415هـ-1994م، **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبـصار**،

تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيـروت-لبنان، ط1. و1423هـ-2003م، دار عالم الكتب، الرياض-السعودية.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد ابن عبد البر النمري الأندلسي، ت 463هـ، 1423هـ-2003م، **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار**، مؤسسة النداء، أبو ضبي-الإمارات، ط4.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد ابن عبد البر النمري الأندلسي، ت 463هـ، 1402هـ-1982م، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق وتعليق: مصطفى بن أحمد العلوي وآخـرون، مطبعـة فضالة، المحمدية-المغرب، ط2.

ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد ابن عبد البر النمري الأندلـسي، ت 463هـ، 1400هـ-1980م، **الكافي في فقه أهل المدينـة المـالكي**، تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثـة، الرياض-السعودية، ط2.

ابن عدي، أبو أحمد عبد الله بن عدي، ت 365 هـ، 1418هـ-1998م، **الكامـل في ضعفاء الرجال**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

ابن عدي، عبدالله بن عدي بن عبدالله بن محمد أبو أحمد الجرجاني، 1409هـ - 1988م، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق : يحيى مختار غـزاوي، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط3.

ابن فهد، تقي الدين محمد بن فهد المكي، **لحظ الألحاظ بذيل طبقـات الحفـاظ**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، ت 276هـ، 1419هـ-1999م، **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق: محمد محيـي الـدين الأصـفر، المكتـب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط2.

ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي، ت 620هـ، 1406هـ-1986م، **المغنـي**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركـي و عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، القاهرة-مصر، ط1.

ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي، 1412هـ - 1992م، **الكافي في فقه الإمام أحمد**، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت – لبنان.

ابن قدامة، موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد، 1404هـ-1984م، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مكتبة المعارف، الرياض-السعودية، ط2.

ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي، ت751هـ، 1410هـ-1989م، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، المكتبة القيمة، ط1.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي ت 774هـ، 1416هـ - 1996م، **تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: عبد الغني بن حميد بن محمود الكبيسي، دار ابن حزم، ط2.

ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، ت 275هـ، (د.ت)، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت-لبنان.

ابن معين، أبو زكريا يحيى بن معين، ت 233 هـ، (د.ت)، **تاريخ عثمان بن سعيد الدرامي**، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، دار مأمون للتراث، دمشق-بيروت.

ابن مفلح، أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد الحنبلي، ت 884هـ، 1397هـ-1977م، **المبدع في شرح المقنع**، ط1.

ابن مفلح، شمس الدين المقدسي أبو عبد الله محمد بن مفلح، ت 763 هـ، 1402هـ-، **الفروع**، عالم الكتب، بيروت-لبنان، ط3.

ابن ملك، عبد اللطيف بن عبد العزيز، ت 801هـ، 1351هـ، **شرح المنار**، المطبعة العثمانية، القاهرة-مصر.

ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم، ت 711هـ، 1424هـ - 2003م، **لسان العرب**، تحقيق: عامر أحمد حيدر، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي، ت970هـ، 1355هـ-1936م، **فتح الغفار بشرح المنار**، مطبعة شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة-مصر، ط1.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي، ت970هـ، 1400هـ-1980م، **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمـان**، دار الكتـب العلميـة، بيروت-لبنان.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي، ت970هـ، 1422هـ-2002م، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، تحقيق: أحمد عزو وعناية الدمـشقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط1.

أبو الحسين البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، ت 436هـ، 1385هـ-1965م، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيـق: محمـد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق-سوريا.

أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا ت 395هـ، 1411هـ - 1991م، **معجـم مقاييس اللغة**، دار الجيل، بيروت، ط1.

أبو الطيب، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، 1410هـ-1990م، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، مع شرح الحافظ شمس الـدين ابـن القـيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

أبو جعفر، أحمد بن محمد بن سلام الأزدي، ت321هـ، 1399هـ-1979م، **شرح معاني الآثار**، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيـروت-لبنان، ط1.

أبو داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجـستاني، ت 275هـ، 1409هـ-1988م، **سنن أبي داود**، دار الجنان-مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت-لبنان، ط1.

أبو زهرة، محمد أبو زهرة، (د.ت)، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، القاهرة.

أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصـلي التميمـي، 1404هـ-1984م، **مسند أبي يعلى**، تحقيق : حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق-سوريا، ط1.

أبو يعلى، الإمام الحافظ أحمد بن علي بن المثنى التميمي، ت307هـ، 1405هـ-1985م، **مسند أبي يعلى الموصلي**، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق-سوريا، ط1.

أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي، ت 458هـ، 1400هـ-1980م، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: د. أحمد علي المباركي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان.

أحمد، أبو عبد الله أحمد بن حنبل بن هلال بن أسد الذهلي الشيباني، ت241، 2004م، **مسند أحمد بن حنبل**، بيت الأفكار الدولية، بيروت-لبنان.

أحمد، أبو عبد الله أحمد بن حنبل بن هلال الذهلي الشيباني المروزي الوائلي، ت241هـ، 1422هـ-2001م، **العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق: وصي الله بن محمد بن عباس، دار الخاني، الرياض-السعودية، ط2.

آل تيمية، أئمة من آل تيمية، ت 652هـ و 682هـ و 728هـ، (د.ت)، **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة-مصر.

آل حميد، سعد بن عبد الله آل حميد، ت 852هـ، 1419هـ-1999م، **شرح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر العسقلاني**، دار علوم السنة، الرياض-السعودية، ط1.

الأبناسي، إبراهيم بن موسى بن أيوب البرهان، 1418هـ - 1998م، **الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح**، تحقيق : صلاح فتحي هلل، مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، ط1.

الآبي، صالح عبد الحميد الأزهري، (د.ت)، **جواهر الإكليل**، دار الفكر، بيروت-لبنان.

الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن القرشي الأسنوي الشافعي، ت 772هـ، 1404هـ، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط3.

الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن القرشي الأسنوي الشافعي، ت 772هـ، 1405هـ، **نهاية السول شرح منهاج الأصول**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

الألباني، محمد ناصر الدين، 1409هـ، **تمام المنة في التعليق على فقه السنة**، دار الراية، الرياض-السعودية، ط3.

الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد، 1405هـ-1985م، **الإحكام في أصول الإحكام**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

البابرتي، محمد بن محمود بن كمال الدين أحمد البابرتي المصري الحنفي أكمل الدين (ت786هـ)، 1406هـ-1986م، **العناية شرح الهداية**، في هامش فتح القدير للكمال ابن الهمام، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان.

البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر ت 1221هـ، 1420هـ - 2000م، **حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم، ت 256هـ، 1425هـ-2004م، **صحيح البخاري**، دار ابن الهيثم، القاهرة-مصر، ط1.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم، ت 256هـ، (د.ت)، **التاريخ الكبير**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، ت 730هـ، (د.ت)، **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة-مصر.

البرزنجي، عبد اللطيف عبد الله عزيز، 1401هـ-1982م، **التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية**، مطبعة اوفسيت سرمد، بغداد-العراق، ط1.

البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، ت 458هـ، (د.ت)، **الكفاية في علم الرواية**، مطبعة السعادة، القاهرة-مصر، ط1.

البغدادي، صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق، ت 739هـ، 1412هـ-1992م، **مراصد الإطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت-لبنان، ط1.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، ت 516 هـ، 1418هـ-1997م، **التهذيب في فقه الإمام الشافعي**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

البلوي، أبو محمد عبد الله بن محمد المديني، (د.ت)، **سيرة أحمد بن طولون**، تحقيق وتعليق: محمد كرد علي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، 1423هـ-2003م، **كشاف القناع في متن الإقناع**، تحقيق: إبراهيم أحمد عبد الحميد، دار عـالم الكتـب، الريـاض-السعودية.

البيضاوي، ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمـر بـن محمـد الـشيرازي، ت 791هـ، (د.ت)، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، مطبعة مصطفى محمـد، القاهرة-مصر.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، ت 458هـ، 1411هـ-1991م، **معرفة السنن والآثار**، دار قتيبة، دمشق-بيروت، ط1.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، ت 458هـ، 1414هـ-1994م، **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، ت 458هـ، 1423هـ-2003م، **الجامع لشعب الإيمان**، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، ط1.

الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، ت 279هـ، (د.ت)، **سـنن الترمذي (الجامع الصحيح)**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، ت 793هـ، 1322هـ، **التلويح على التوضيح**، المطبعة الخيرية، القاهرة-مصر.

التهانوي، ظفر أحمد العثماني، ت1394هـ، 1418هـ-1997م، **إعـلاء الـسنن**، تحقيق: حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

الجزائري، طاهر الجزائري، ت 1338هـ، (د.ت)، **توجيه النظر في علم الأثـر، المكتبة العلمية**، المدينة المنورة-السعودية.

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، ت 370هـ، 1415هـ-1994م، **أحكام القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

الجمل، سليمان بن منصور العجيلي المصري الجمل، (د.ت)، **حاشية الجمل علـى شرح المنهج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الجويني، إمام الحرمين عبد الملك الجويني ت478هـ،1342هـ، **الورقات مع شرحها للمحلي**، مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

الحازمي، أبو بكر محمد بن موسى بن عثمان بن حازم الهمذاني، ت 584هـ، 1982م، **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، حلب-سوريا، ط1.

الحاكم، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، ت 405هـ، 1411هـ-1990م، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

الحصكفي، محمد علاء الدين بن علي الحصكفي ت 1088هـ، 1415هـ-1994م، **الدر المختار**، مع حاشية رد المحتار لابن عابدين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

الحصني، تقي الدين أبو بكر بن محمد الحسيني، 825هـ، 1423هـ-2002م، **كفاية الأخيار في حل غاية الأختصار**، دار احياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط1.

الحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي، ت954هـ، 1423هـ-2003، **مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل**، دار عالم الكتب، الرياض-السعودية.

الحلبي، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، ت956هـ، 1409هـ-1989م، **ملتقى الأبحر**، تحقيق: وهبي سليمان غاوبي الألباني، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط1.

الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله البغدادي، 1404هـ-1984م، **معجم البلدان**، دار صادر.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد، ت 388هـ، 1411هـ-1991م، **معالم السنن شرح سنن أبي داود**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، 1386هـ - 1966م، **سنن الدارقطني**، تحقيق : السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت-لبنان.

الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد، (د.ت)، **الشرح الصغير على أقرب المسالك**، دار المعارف، القاهرة-مصر.

الدريني، محمد فتحي الدريني، 1997م، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3.

الدسوقي، شمس الدين محمد عرفة، ت 1230هـ، (د.ت)، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، ت748هـ، (د.ت)، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت-لبنان.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد عثمان، ت 748 هـ، (د.ت)، **تذكرة الحفاظ**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد عثمان، ت 748 هـ، 1405هـ-1984م، **سير أعلام النبلاء**، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط1.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد عثمان، ت 748هـ، 1405هـ-1985م، **العبر في خبر من غبر**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، ت 606هـ، 1400هـ-1980م، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط1.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ت666هـ، 1986م، **مختار الصحاح**، طبعة المركز الإسلامي، ط1.

الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي ت 1004هـ، 1404هـ - 1984م، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، دار الفكر، طبعة أخيرة.

الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، (د.ت)، **تاج العروس**، دار الفكر.

الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، 1408هـ، **بلغة الأريب في مصطلح آثار الحبيب**، تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب-سوريا، ط2.

الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن محمـد، ت199هـ ـ، 1422هـ ـ ـ-2002م، **شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل**، دار الكتـب العلميـة، بيروت-لبنان، ط1.

الزرقاني، محمد الزرقاني، (د.ت)، **شرح الزرقاني على موطأ الإمـام مالـك**، دار الفكر.

الزرقاني، محمد عبد العظيم الزرقاني، (د.ت)، **مناهل العرفان في علوم القـرآن**، دار الفكر، القاهرة-مصر.

الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، ت 794هـ، 1408هـ-1988م، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: أحمـد العيـساوي، مكتبـة كليـة الشريعة بالأزهر، القاهرة-مصر.

الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، ت 794هـ، 1420هـ-2000م، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي**، تحقيق: أبـي عمـرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله، ت 772 هـ، 1413هـ-1993م، **شرح الزركشي على مختصر الخرقي**، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن عبـد الله الجبرين، مكتبة العبيكان، الرياض-السعودية، ط1.

الزيلعي، الإمام فخر الدين عثمان بنعلي الحنفي، ت743هـ، 1420هـ ـ-2000م، **تبيين الحقائق**، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتب العلميـة، بيـروت-لبنان، ط1.

الزيلعي، جمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف، ت 762 هـ ـ، 1407هـ ـ ـ-1987م، **نصب الراية لأحاديث الهدايـة**، دار إحيـاء التـراث العربـي، بيروت-لبنان، ط3.

الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي بن الزيلعي ت743هـ، 1420هـ - 2000م، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، تحقيق: أحمد عزو عنايـة، دار الكتـب العلمية، بيروت – لبنان، ط1.

السالمي، أبو محمد عبد الله بن حميد السالمي، 1405هـ-1985م، **شـرح طلعـة الشمس على الألفية**، المطبعة الشرقية، مسقط-عمان، ط2.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، ت 902هـ، (د.ت)، **الذيل على رفع الإصر من قضاة مصر**، تحقيق: جودة هلال و محمد محمود صبيح، الدار المصرية، القاهرة-مصر.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، ت 902هـ، (د.ت)، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، دار مكتبة الحياة، بيوت-لبنان.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، ت 902هـ، 1388هـ، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث**، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفلكي، القاهرة-مصر، ط2.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، ت 902هـ، 1419هـ-1999م، **الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر**، تحقيق: ابراهيم باجس عبد المجيد، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط1.

السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أحمد، (د.ت)، **المبسوط**، دار الفكر، بيروت-لبنان.

السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أحمد، ت 482هـ، 1372هـ، **أصول اسرخسي**، تحقيق: أبي الوفا المراغي، دار الكتاب العربي، القاهرة-مصر.

السعدي، عبد الملك عبد الرحمن أسعد، 1407هـ-1987م، **تحقيق: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه**، مطبعة الخلود، بغداد-العراق، ط1.

السعدي، عبد الملك عبد الرحمن أسعد، فتوى في صوم يومي الجمعة والسبت منفردا، مطبوعة من صفحتين، صدر في تاريخ 3/ذي الحجة/1427هـ، 2006/12/23م.

السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، ت 562هـ، 1401هـ-1981م، **الأنساب**، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: محمد أمين دمج، بيروت-لبنان، ط1.

السهارنفوري، خليل أحمد السهارنفوري ت 1346هـ، (د.ت)، **بذل المجهود في حل أبي داود**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

السوسوه،عبد المجيد محمد إسماعيل، 1417هـ-1997م، **منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث**، دار الذخائر، الدمام-السعودية، ط2.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، ت 911هـ، (د.ت)، **شرح سنن النسائي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، ت 911هـ، 1387هـ-1967م، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة-مصر، ط1.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، ت 911هـ، 1399هـ، **تدريب الراوي شرح تقريب النواوي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، ت 911هـ، 1979م، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، ت 790هـ، 1402هـ، **الموافقات في أصول الأحكام**، دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، ط6.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، ت204هـ، 1399هـ-1979م، **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث، القاهرة-مصر.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، ت204هـ، 1403هـ-1983م، **كتاب الأم**، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط2.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، ت204هـ، 1406هـ-1986م، **اختلاف الحديث**، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

الشربيني، محمد الخطيب، (د.ت)، **مغني المحتاج الى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان.

الشرنبلالي، حسن بن عمار بن علي ت 1069هـ، 1408هـ - 1988م، **مراقي الفلاح شرح نور الايضاح**، دار الإيمان، ط2.

الشرواني، عبد الحميد الشرواني والشيخ أحمد بن قاسم العبادي، **حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، دار الفكر.

الشنقيطي، أحمد بن أحمد المختار الجكني، 1403هـ-1983م، **مواهب الجليل من أدلة الخليل**، دار إحياء التراث الإسلامي، الدوحة-قطر.

الشوكاني، محمد بن علي الشوكاني، 1407هـ - 1987م، **الدراري المضية شرح الدرر البهية**، دار الجيل، بيروت-لبنان.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، 1421هـ-2000م، **إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط1.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، ت 1250هـ، (د.ت)، **السيل الجرار المتدفق في حدائق الأزهار**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، ت 1250هـ، 1426هـ-2005م، **نيل الأوطار من أسرار ملتقى الأخبار**، تحقيق وتعليق: أحمد محمد السيد و محمود ابراهيم بزال، دار الكلم الطيب، دمشق-بيروت، ط3.

الشوكاني، محمد بن علي، ت 1250هـ، (د.ت)، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، دار المعرفة، بيروت-لبنان.

الشيباني وابن طويان، عبد القادر بن عمر وإبراهيم بن محمد بن طويان، 1412هـ-1991م، **المعتمد في فقه الإمام أحمد**، دار الخير، بيروت-لبنان، ط1.

الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني ت 189هـ، 1413هـ - 1993م، **كتاب الآثار**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط2.

الشيباني، محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني أبو عبد الله ت 189هـ، **المبسوط للشيباني**، تحقيق: أبي الوفا الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي.

الشيخ نظام، نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام، (د.ت)، **الفتاوى الهندية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط2.

الشيخ، عبدالستار الشيخ، 1412هـ-1992م، **الحافظ إبن حجر العسقلاني أمير المؤمنين في الحديث**، دار القلم، دمشق-سوريا، ط1.

الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي الفيروز ابـادي، ت 476هـ ـ،
1377هـ ـ، **اللمع في أصول الفقه**، مطبعة شركة مصطفى البابي الحلبـي وأولاده، القاهرة-مصر، ط3.

الصاوي، أحمد بن محمد المالكي، (د.ت)، **بلغة السالك لأقـرب المـسالك**، مكتبـة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة-مصر.

الصنعاني، حمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، 1986م، **أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل**، تحقيق : القاضـي حـسين بـن أحمدالـسياغي وآخرون، مؤسسةالرسالة، بيروت-لبنان، ط1.

الطباطبائي، محسن الطباطبائي الحكيم، (د.ت)، **مستمسك العروة الوثقى**، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، 1415هـ ـ، **المعجـم الأوسـط**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وآخرون، دار الحرمين، القـاهرة-مصر.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، 1405هـ-1985م، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، ط2.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد، ت310هـ، (د.ت)، **تهـذيب الآثـار وتفصيل الثابت عن رسول الله – صلى الله عليه وسـلم-مـن الأغبـار**، مطبعة المدني، القاهرة-مصر.

الطبري، محي الدين أبي جعفر أحمد بن عبد الله، ت694هـ، 1424هـ-2004م، **غاية الأحكام في أحاديث الأحكام**، تحقيق: حمزة أحمد الزين، دار الكتـب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، ت370هـ، 1417هـ ـ-1996م، **مختصر اختلاف العلماء**، تحقيـق: عبـد الله نـذير أحمـد، دار البـشائر الإسلامية، بيروت-لبنان، ط2.

الطوري، عبد القادر بن عثمان الطوري ت 1030هـ ـ، 1422هـ ـ - 2002م، **تكملة البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، تحقيق وتعليق: أحمد عزو عنايـة الدمشقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط1.

العبادي، أحمد بن قاسم الشافعي، (د.ت)، **شرح العبادي على شرح المحلـي علـى الورقات للجويني**، بهامش إرشاد الفحول للشوكاني، دار المعرفة، بيروت – لبنان.

العجلي، أحمد بن عبد الله بن صالح أبو الحسن العجلـي الكـوفي، 1405هـ - 1985م، **معرفة الثقات**، تحقيق : عبد العليم عبد العظيم البـستوي، مكتبـة الدار، المدينة المنورة-السعودية، ط1.

العدوي، عبد الله بن حسين خاطر السمين المالكي، 1356هـ-1938م، **حاشية لقط الدرر بشرح متن نخبة الفكر**، مطبعة شـركة مـصطفى البـابي الحلبـي واولاده، القاهرة-مصر، ط1.

العراقي، زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحـسين العراقـي ت 806هـ، 1353هـ، **طرح التثريب في شرح التقريب**، جمعيـة النـشر والتـأليف بالأزهر، ط1.

العراقي، زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحـسين العراقـي ت 806هـ، 1403هـ - 1983م، **ألفية العراقي مع شرحها فتح المغيث للـسخاوي**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1.

العراقي، ولي الدين أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي ت826هـ، 1425هـ - 2004م، **الغيث الهامع شرح جمع الجوامـع**، تحقيـق: محمـد تـامر حجازي،دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1.

العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن حجر، ت852هـ، 1413هـ - 1993م، **تهذيب التهذيب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط2.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر ت852هـ، **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت.

العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد ابن حجر ت 852هـ، 1419هـ - 1999م، **بلوغ المرام من أدلةِ الأحكام**، تحقيق وتعليق: يوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط1. ودار المعرفة، بيـروت-لبنـان، ط1، سـنة 1419هـ - 1998م.

العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن حجر، ت852هـ، (د.ت)، **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، دار المعرفة، بيروت-لبنان.

العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن حجر، ت852هـ، 1406هـ-1986م، **إنباء الغمر بأبناء العمر في التاريخ**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2.

العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن حجر، ت852هـ، 1410هـ-1989م، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار الكتب العالمية، بيروت-لبنان، ط1.

العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن حجر، ت852هـ، 1417هـ-1996م، **المعجم المؤسس للمعجم المفهرس**، تحقيق: محمد شكور أمرير الميادينى، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط1.

العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن حجر، ت852هـ، 1419هـ-1999م، **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، تحقيق: عبد السميع الأنيس وآخرون، دار عمار، عمان-الاردن، ط1.

العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن حجر، ت852هـ، 1420هـ-1999م، **تقريب التهذيب**، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط1.

العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن علي بن حجر، ت852هـ، 1420هـ-1999م، **تغليق التعليق على صحيح البخاري**، دراسة وتحقيق: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، دار عمار، عمان-الأردن، ط2.

العسقلاني، علي بن أحمد بن حجر ت 852هـ، 1412هـ - 1992م، **موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر**، تحقيق وتعليق: حمدي عبد المجيد السلفي وآخرون، مكتبة الرشد، الرياض، ط1.

العطار، محمد خالد العطار، 1425 و 1426هـ-2005م، **المجموع الكامل للمتون**، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط1.

العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى المكي، ت 322هـ، 1404هـ-1984م، **الضعفاء الكبير**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.

العيني، بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد، ت855هـ، 1421هـ-2001م، **عمدة القاري**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.
العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد الحنفي، 1420هـ-2000م، **البداية شرح الهداية**، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.
العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن الحسين ت 855هـ، 1420هـ - 2000م، **البناية شرح الهداية**، تحقيق: أحمد صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1.
الغرياني، الصادق عبد الرحمن، 1423هـ-2002م، **مدونة الفقه المالكي وأدلته**، مؤسسة الريان، بيروت-لبنان، ط1.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، ت 505 هـ، 1390هـ-1970م، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط2.
الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، ت 505 هـ، (د.ت)، **المستصفى**.
الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، ت 505 هـ، 1417هـ-1997م، **الوسيط في المذهب**، تحقيق: أحمد محمود ابراهيم وآخرون، دار السلام، القاهرة-مصر، ط1.
الغزي، الشيخ نجم الدين الغزي، 1979م، **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة**، تحقيق: جبرائيل سليمان جبور، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2.
الغماري، أبو الفيض أحمد بن محمد بن الصديق الحسيني، ت1380هـ، 1407هـ-1987م، **الهداية في تخريج أحاديث البداية**، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشي وآخرون، دار عالم الكتب، بيروت-لبنان، ط1.
الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي الشيرازي ت 817هـ، (د.ت)، **القاموس المحيط**، دار المعرفة، بيروت – لبنان.
الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي، ت 770هـ، (د.ت)، **المصباح المنير**، المطبعة الأميرية.

القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، ت 544هـ، 1419هـ-1998م، **إكمال المعلم**، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، ط1.

القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي، ت684هـ، 1393هـ، **تنقيح الفصول في علم الأصول وشرحه**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعيد، دار الفكر العربي، بيروت-لبنان.

القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي، ت684هـ، 1422هـ-2001م، **الذخيرة في فروع المالكية**، تحقيق وتعليق: أبي إسحاق أحمد عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن الأنصاري، 1405هـ-1985م، **الجامع لأحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان،

القسطلاني، أحمد بن محمد القسطلاني، ت 923هـ، (د.ت)، **إرشاد الساري لصحيح البخاري**، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان.

القفال، سيف الدين أبي بكر محمد بن أحمد الشاشي، 1988م، **حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء**، تحقيق: ياسين أحمد إبراهيم درادكه، دار الباز، مكة المكرمة-السعودية، ط1.

الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، ت587هـ، 1419هـ-1998م، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط2.

الكاندهلوي، محمد زكريا محمد بن يحيى، 1420هـ-1999م، **أوجز المسالك الى موطأ الإمام مالك**، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

الكتاني، عبد الحي بن عبد الكبير، ت 1383هـ، 1402هـ-1982م، **فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط1.

الكحلاني، السيد الإمام محمد بن اسماعيل الصنعاني، ت 1182هـ، (د.ت)، **سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام**، مكتبة الرسالة الحديثة، مكة المكرمة-السعودية.

الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف، (د.ت)، **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

الكيلاني، عبد الله إبراهيم عبد الحليم زيد الكيلاني، (د.ت)، **السلطة العامة وقيودها في الدولة الإسلامية**، رسالة دكتوراه في تخصص الفقه وأصوله من كلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية ، نوقشت بتاريخ 10 أيلول 1994.

اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، ت 1304هـ، 1404هـ-1984م، **الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة**، تحقيق: عبد الفتاح أبي غدة، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة-مصر، ط2.

اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي الهندي، ت 1304 هـ، 1407هـ-1987م، **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت-لبنان، ط3.

اللكنوي، عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد الأنصاري، ت 1180هـ، 1322هـ، **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**، المطبعة الأميرية، بولاق-مصر.

الماوردي، أبو الحسين علي بن محمد بن حبيب، 1414هـ-1994م، **الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي**، تحقيق: علي أحمد معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

المباركفوري، أبو العلى محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، ت1353هـ، (د.ت)، **تحفة الأحوذي**، دار الفكر.

المحلي، الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي، 1356هـ - 1937م، **شرح المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي**، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2.

المرداوي، علاء الدين أبو الحسين علي بن سليمان بن أحمد، ت885هـ، 1418هـ-1997م، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، تحقيق: أبي

عبد الله محمد حسن بن محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

المرغيناني، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبـي بكـر الفرغـاني ت593هـ ـ، 1406هـ -1986م، **الهداية شرح بداية المبتدي مع فـتح القـدير لابـن الهمام**، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان.

المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف، ت 742 هـ، 1403هـ-1983م، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسـالة، بيروت-لبنان، ط2.

المغربي، حسين محمد، ت 1119 هـ، 1425هـ-2004م، **البدر التمـام شـرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، تحقيق: محمد شحود خرفـان، دار الوفـاء، المنصورة-مصر، ط1.

المقدسي، ضياء الدين المقدسي أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد، 1425 - 2004 م، **السنن والأحكام عن المصطفى عليه أفضل الصلاة والـسلام**، تحقيـق: عبد الله حسين عكاشة، دار ماجد عسيري، جدة - السعودية ط1.

المقريزي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي، ت 845هـ ـ، (د.ت)، **المـواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار**، المعروف: بـ(**الخطـط المقريزيـة**)، دار صادر، بيروت-لبنان.

المناوي، محمد عبد الرؤوف المناوي ت1031هـ، (د.ت)، **فيض القـدير شـرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير**، دار الفكر، بيروت-لبنان.

المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي، 656هـ، 1424هـ، **الترغيـب والترهيـب**، مكتبة المعارف، الرياض-السعودية، ط1.

الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود الحنفي، ت 683هـ ـ، (د.ت)، **الاختيـار لتعليل المختـار**، تحقيق وتعليق: الشيخ زهير عثمان الجعيد، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت-لبنان.

الندوي، علي أحمد الندوي، 1418هـ - 1998م، **القواعـد الفقهيـة**، دار القلـم، دمشق، ط4.

النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، 1406هـ - 1986م، **سنن النسائي**، حقيق : عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب- سوريا، ط2.

النووي، محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف ت676هـ، 1423هـ-2002م، **المجموع شرح المهذب**، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف، ت676هـ، 1399هـ، **التقريب مع التدريب للسيوطي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2.

النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف، ت676هـ، 1423هـ - 2002م، **المجموع شرح المهذب**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف، ت676هـ، 1424هـ-2003م، **شرح صحيح مسلم**، دار عالم الكتب، الرياض-السعودية، ط1.

النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف، ت676هـ، 1412هـ-1992م، **روضة الطالبين**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

الهيثمي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي، ت974 هـ، 1426هـ-2005م، **فتح الجواد شرح الإرشاد**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، ت807هـ، 1402هـ-1982م، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط3،.

الواعظ، عمر بن أحمد أبو حفص الواعظ، 1404هـ - 1984م، **تاريخ أسماء الثقات**، تحقيق : صبحي السامرائي، الدار السلفية، الكويت، ط1.

الولوالجي، أبو الفتح ظهير الدين عبد الرشيد بن أبي حنيفة، 1424هـ-2003، **الفتاوى الولوالجية**، تحقيق: مقداد بن موسى قريوي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، ت 478هـ، 1399هـ، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة، الدوحة-قطر.

أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود البخاري، ت 987هـ، 1351هـ، **تيسير التحرير شرح التحرير لابن الهمام**، مطبعة شركة مصطفى البابي الحلبي واولاده، القاهرة-مصر.

برهان الدين، أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز ابن مازه ت 616هـ، 1424هـ - 2004م، **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان،ط1.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، ت 1067 هـ، 1402هـ-1982م، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، دار الفكر، بيروت-لبنان.

داماد أفندي، عبد الله بن الشيخ محمد بن سليمان، (د.ت)، **مجمع الأزهر في شرح ملتقى الأبحر**، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان.

رضي الدين، رضي الدين محمد بن إبراهيم الحلبي الحنفي، 1408هـ، **قفو الأثر في صفوة علوم الأثر**، تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب-سوريا، ط2.

زكريا الأنصاري، القاضي أبو يحيى الأنصاري، ت926هـ، 1422هـ-2001م، **أسنى المطالب شرح روض الطالب**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

سليم رستم، سليم رستم باز اللبناني، 1406هـ - 1986م، **شرح المجلة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط3.

سليم، محمود رزق سليم، 1381هـ - 1964م، **عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي**، المطبعة النموذجية، مصر، ط2.

شاكر محمود، شاكر محمود عبد المنعم، 1978م، **ابن حجر العسقلاني ودراسة مصنفاته ومنهجه وموارده في كتابه الإصابة**، دار الرسالة، بغداد-العراق.

شلبي، أحمد شلبي، 1981م، **موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، ط10.

طاش كبره زاده، أحمد بن مصطفى، (د.ت)، **مفتاح السعادة ومصباح الزيادة في موضوعات العلوم**، دار الكتب العليمة، بيروت – لبنان.

عاشور، سعيد عبد الفتاح عاشور، 1962م، **المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك**، دار النهضة العربية، القاهرة-مصر، ط1.

عاشور، سعيد عبد الفتاح عاشور، 1976م، **الأيوبيون والمماليك في مصر والشام**، دار النهضة العربية، القاهرة-مصر، ط2.

عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ت 211هـ، 1403هـ-1983م، **المصنف**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعضمي، المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط2.

عز الدين، محمد كمال الدين عز الدين، 1404هـ-1984م، **التاريخ والمنهج التاريخي لابن حجر العسقلاني**، دار اقرأ، بيروت-لبنان، ط1.

عويضة، الشيخ كمال محمد محمد عويضة، 1415هـ-1995م، **ابن حجر العسقلاني شيخ الإسلام**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.

كندو، محمد إسحاق كندو، 1419هـ - 1998م، **منهج الحافظ ابن حجر العسقلاني في العقيدة من خلال كتابه "فتح الباري"**، مكتبة الرشد، الرياض، ط1.

مالك، مالك بن أنس الأصبحي، 1323هـ، **المدونة الكبرى**، مطبعة السعادة، مصر، ط1.

مالك، مالك بن أنس بن مالك أبي عامر الأصبحي، (د.ت)، **موطأ مالك رواية يحيى بن يحيى الليثي**، دار النفائس، عمان-الأردن، 1414هـ-1994م، ط12.

محمد أديب، محمد أديب صالح، 1404هـ - 1984م، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ت 261هـ، 1419هـ-1999م، **صحيح مسلم**، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت-لبنان، ط1.

ملحق (أ)

الآيات القرآنية

وَأَقِيمُواْ الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ . . .	البقرة	43	173
مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا . . .	البقرة	106	86 و99
فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ . . .	البقرة	185	199 و205 و209
أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ . . . وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ	البقرة	187	93 و200
وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ . . .	البقرة	196	265
وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ . . .	البقرة	234	91 و103هـ
وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً . . .	البقرة	240	91
وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً . . .	آل عمران	97	271
حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللّهُ . . .	النساء	15	90
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ . . .	النساء	59	176
حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ . . . (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ . . .	المائدة	3	109هـ
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ . . .	المائدة	6	109-110هـ
وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا . . .	المائدة	38	110هـ
وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُماً . . .	المائدة	96	285 و287

قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً ...	الأنعام	145	109هـ
إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ ...	الأنفال	65	92
الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً ...	الأنفال	66	92
إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ ...	التوبة	60	212هـ
خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ...	التوبة	103	173
ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً عَبْداً مَّمْلُوكاً ...	النحل	75	11هـ
وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ ...	الإسراء	64	112هـ
لاَّ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ ...	فصلت	42	91هـ
فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن ...	الكهف	29	112هـ
فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ...	الحشر	2	129
وَأُوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ ...	الطلاق	4	103هـ
لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ...	الكافرون	6	103هـ

ملحق (ب)

الأحاديث

أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؟ ...	194
أخبرك عن المسافر أن الله وضع عنه الصيام ...	214
أخذَ الرايةَ زيد فأصيب، ثم أخذَ جعفر فأصيب..	143
إذا جلَس بين شعبِها الأربع ...	128
أصمت أمس؟ ...	228 و 242 و 244 و 247
اصنعوا لآلِ جعفرٍ طعاماً، فقد أتاهم أمر يشغلُهم ...	143
أَقَلَا كُنتم آذَنتموني؟ ...	136 و 137
ألا أخبركم بخير الشهداء ...	116هـ
إِلا أَنْ يكُونَ فِي صومٍ يصومه أحدكُم ...	222 و 224 و 225
ألا تبايعون رسول الله – صلى الله عليه وسلم ...	186
الإسلام أنْ تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسولُ الله ...	266
الجِهاد ماضٍ إلى يومِ القيامةِ ...	90
الحَج جِهاد، والعمرةُ تطَوع ...	272
الحَج واجِب، والعمرةُ تطَوع ...	271
الحَج والعمرةُ فَريضتان ...	262 و 263
الصائم في السفر كالمفطر في الحضر ...	213
المُحرم لا ينكِح ولا ينكَح ...	74 هـ
الْمسأَلَةُ كَد يكْدِ بِها الرجلُ وجهه ...	178
أن أذن في الناس أن من كان أكل ...	196
أن السبيعية الأسلمية نفست ...	103هـ
إن الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم ...	214
إِن الْمسأَلَةَ لَا تحِل إِلا لِأَحدِ ثَلَاثَةٍ ...	178
أن المسألة لا تصلح إلا لثلاث: لذي فقر مدقع، أو لذي غرم مفظع، أو لذي دم موجع ...	183

خمس من عملهن في يوم، كتبه الله من أهل الجنة ...	235
خير القرون قرني ثم الذين يلو م ...	116هـ
صيد البر لكم حلالٌ ما لم تصيدوه أو يصد لكم ...	283
علي أن لا أجد ما أعطيه. من سأل منكم وعنده أوقية ...	183
علي أن لا تسألوا شيئاً؟ ...	185
قلما كان يفطر يوم الجمعة ...	232 و 226هـ
كان آخِر الأمرين من رسول الله ﷺ...	93
كَانَ زيد بن أرقَم يكبر علَى جنائِزنا أربعا ...	152
كان ظاهرك علينا ...	130هـ
لا أفْلَح قَوم ولوا أمرهم امرأةً ...	14
لَا تختصوا لَيلَةَ الْجمعةِ بِقيامٍ ...	222 و 224 و 225
لا صام ولا أفطر ...	213
لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد ...	192
لا يصم أحدكم يوم الجمعة ...	228 و 244
لَا يصومن أحدكُم يوم الْجمعةِ ...	222 و 237
لَا، وأَنْ تعتمِر خير لَك ...	262 و 263
لَأَنْ يأْخذَ أَحدكُم حبلَه، فَيأْتي بِحزمةِ الْحطَبِ علَى ظَهرِهِ ...	177
لكن أحسن الجهاد وأجمله الحج، حج مبرور ...	261هـ
لم تكُن نبوةُ إلاّ تناسخت ...	86
لو تعلمون ما في المسألة ما مشى أحد إلى أحد يسأله شيئاً ...	186
لو يعلم صاحب المسألة ما له فيها لم يسأل ...	185
لَيس فِي الْبقَرِ الْعوامِلِ صدقَةٌ ...	166 و 171
ليس من البر الصيام في السفر ...	210و212
ما مِن رجلٍ مسلِمٍ يموت، فَيقُوم علَى جنازتِهِ	136 و 137 و 141

أربعونَ رجلًا ...	
ما مِن عبدٍ يصوم يوما فِي سبِيل اللهِ ...	221
ما يزالُ الرجلُ يسألُ الناس حتى يأتي يوم القِيامةِ ...	177
من أكل فليصم بقية يومه ...	200
من سألَ الناس أموالَهم تكثرا ، فإنما يسألُ جمرا ...	177
من سأل وعنده ما يغنيه، فإنما يستكثر من النار ...	183
من سأل وله ما يغنيه جاءت يوم القيامة خموش أو خدوش ...	182
من شهد الجنازةَ حتى يصلي: فله قيراطٌ ...	141
من صام الدهر ضيقت عليه جهنم ...	213
من صام يوم الجمعة، كتب الله له عشرة أيام ...	235
من لَم يبيتِ الصيام قَبلَ الفَجرِ فَلَا صِيام لَهُ ...	187
من لم يجمع الصيام قبل الفجر ...	116هـ
من وافق صيام يوم الجمعة ...	235هـ
نحن نحكُم بالظَاهِرِ ...	129
نعم، علَيهِن جِهاد لَا قِتالَ فِيهِ : الحج، والعمرةُ..	261
انا عن سبعٍ..... وأمرنا بسبعٍ ...	141
نهيتكُم عن زيارةِ القبورِ فزوروها ...	92
هلْ عِندكُم شيءٌ؟ ...	188
هل من غداء؟ ...	116هـ
هل منكم أحد أمره أو أشار ...	99هـ و280
هِي رخصةٌ مِن اللهِ ...	205
وأن العمرةَ الحَج الأصغر ...	266
ولا سوطك إن سقط منك حتى ت ل فتأخذه ...	185